汉译世界学术名著丛书

分科本◎政 法

原始分类

〔法〕爱弥尔·涂尔干 马塞尔·莫斯 著





商务印书馆
The Commercial Press

VISIT...

LANZAROTE Caliente.com

图书在版编目(CIP)数据

原始分类/(法)涂尔干,(法)莫斯著;汲喆译.—北京:商务印书馆,2011
“汉译世界学术名著丛书”(分科本)
ISBN 978-7-100-08235-8

Ⅰ.①原… Ⅱ.①涂…②莫…③汲… Ⅲ.①社会人类学—研究 Ⅳ.①C912.4

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第044085号



所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
原始分类
〔法〕爱弥尔·涂尔干 马塞尔·莫斯 著
汲喆 译
渠东 校

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商务印书馆发行
北京市艺辉印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-08235-8

2011年8月第1版 开本 880×1240 1/32
2011年8月北京第1次印刷 印张 5⅞ 插页1
定价:25.00元

爱弥尔•涂尔干（Emile Durkheim,1858-1917）



爱弥尔•涂尔干（Emile Durkheim,1858-1917）



马塞尔•莫斯（Marcel Mauss,1872-1950）

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治•法律•社会学、经济、历史•地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

分类的几种原始形式：集体表现之研究

问题

所谓当代心理学的发现，可以通盘归结为频频出现的幻觉，即我们将事实上极其复杂的现象，看作为某些单纯而又基本的心理活动。而我们现在认识到，对于这个可以感触到的世界而言，倘若我们要在空间中建构、筹划和确定它的各种表现，那么这种机制的构成要素将是相当复杂的。不过，在绝大多数情况下，这种分离的做法仍然不能算作是确切意义上的逻辑活动。一般而言，定义、演绎和归纳的能力，是在个体知性的基本构成中被直接赋予的东西。诚然，人们长久以来就很清楚，在历史过程中，人类已经学会了越来越恰当地运用这些各种各样的才能。不过，人们通常也以为，除了运用这些能力的方式之外，就再也没有什么其他重大的变化了；从人类诞生之日起，这些能力就已经充分具备了它们的基本特征。人们甚至从来也没有想到过，它们也许只有历经千辛万苦，通过把取自不同来源的要素结合在一起，才能得以形成；它们与逻辑格格不入，费尽周折才最终组织起来。只要逻辑能力的发展还依然被仅仅划归个体心理学的范围，只要还没有人认识到这些科学思维方式乃是名副其实的社会制度，惟有社会学才能够追溯和说明它的起源，那么有上述这样的概念也就不足为奇了。

以上评论对分类能力而言尤为适用。所谓分类，是指人们把事物、事件以及有关世界的事实划分成类和种，使之各有归属，并确定它们的包含关系或排斥关系的过程。对此，逻辑学家，甚至还有心理学家，都将其视为简单的、先天的东西，或者至少是仅凭个体自身的力量就能够构成的能力。逻辑学家把概念的等级看作是事物中既定的等级，通过三段论的无穷链条，就可以将其直接表达出来。心理学家则认为，观念联想的简单作用，以及各种心理状态之间的近似律和相似律的简单作用，就足以说明各种意象是如何连接在一起的，如何组织成概念的，以及这些概念又是如何在彼此之间的联系中被划分出来的。当然，最近还有一种不那么简单的心理发展理论流行。它所提出的假设是，观念之所以被组合起来，不仅仅是因为要依据它们彼此之间的亲和性，还要依据它们与各种运动之间的关系。[1] 不过，无论这种解释多么高妙，它仍然把分类当成了一种个体活动的产物。

然而，倒是有一个事实足以表明这种心理活动具有另外的起源：我们对分类的理解和运用，只是后来才出现的。实际上，我们对事物进行分类，是要把它们安排在各个群体中，这些群体相互有别，彼此之间有一条明确的界线把它们清清楚楚地区分开来。现代进化论否认在它们中间有一条不可逾越的鸿沟，但我们并不能据此认为，这些事物相互融合在一起，以至于能够从一种事物推演出另一种事物的来龙去脉。归根到底，在我们的类别概念中存在着一种划分的观念，它的界线是固定而明确的。我们几乎可以这样说，这样的分类概念并不能追溯到亚里士多德之前。是亚里士多德最先宣称，特定的差别既是实存，也是实在，它表明手段即是原因，属与属之间并不可以直接相互过渡。而柏拉图对这种差异和等级组织就没有那么敏感，在他看来，不同的属在一定意义上是同质的，可以通过辩证法进行相互还原。

我们现今的分类观念不仅是一部历史，而且这一历史本身还隐含着一部值得重视的史前史。实际上，我们可以毫不夸张地说，人类心灵是从不加分别的状态中发展而来的。直到今天，我们的大众文化、我们的神话以及我们的宗教中的相当一部分，仍然是建立在所有意象和观念基本上相互混同的基础上的。这些意象和观念彼此不相分离，因而也很不明确。形状的变化，品质的传递，人、灵魂以及肉体的相互替代，坚持认为精神能够物质化、物质对象也能够精神化的各种信念，所有这一切，都恰恰是构成宗教思想和民间传说的要素。如果人们始终是用界定清楚和分类明确的概念来表现事物的话，那么这种嬗变的观念也就不可能产生了。基督教教义中的变体论正是这种心灵状态的结果，这也可以证明，这种心灵状态是相当普遍的。

然而，在今天，这种思维方式不过是一种残留下来的东西；甚至说，我们只能在集体思想的某些已被明确划定了的功能中才能发现它。然而，还有不计其数的社会，它们的整个自然史还仍然是各种寻根溯源的故事，它们对植物和动物物种的所有看法还仅仅局限于变形的范围，它们的全部科学推测还必须求助于占卜和巫术中所画的圆圈或方格子。在中国，在远东各地区，在当代印度，也依然像在古希腊和古罗马一样，有关感受活动的观念、有关符号对应的观念以及有关星象作用的观念，从古至今不仅广为流传，而且充斥了，并依旧充斥着集体知识。所有这些社会还仍然具有这样的信念：即使是异质性最强的事物也具有相互转化的可能性，因而，我们多少可以说，它们完全没有确定的概念。

如果我们再进一步考察那些已知的最不开化的社会，也就是德国人含糊地称之为“自然种族”（Naturvölker）的那些社会，我们就会发现更为普遍的心理混淆。[2] 在那里，个体本身失去了他的人格；在

他、他的外部灵魂以及他的图腾之间，根本没有区别。他和他的“动物伙伴”共同组成了一个单一的人格。 [3] 这种认同使人们认定，他也具备与之有上述关系的那种事物或动物的特征。例如，马布亚哥（Mabuiag）岛上的鳄鱼族人，都被认为具有鳄鱼的脾气：他们自高自大、凶狠残暴，随时准备动武。 [4] 在苏人（Sioux）中，有一个称为“红”的部落分支，是由美洲狮、野牛和驼鹿这三个氏族组成的，由于这几种动物都以其暴烈的天性称雄，所以这些氏族的成员天生就是战士；相反，如果是那些从事农业的人，那些自然而然就性情平和的人，他们所属氏族的图腾便基本上都是些温和的动物。 [5]

人尚且如此，事物具有这种特征也就更在情理之中了。不仅记号与事物之间、名字与人之间、地点与居民之间完全没有差别，而且借用斯坦南对巴凯里人（Bakairi） [6] 和博罗罗人（Bororo）所作的非常确切的评论，我们可以说泛同（generatio aequivoca）原则在原始人那里完全得到了认可。 [7] 博罗罗人实心实意地把自己想象成鹦鹉；至少，只要他一死，他就会化作这种独特的形式；他此生之于鹦鹉，正如毛虫之于蝴蝶。特鲁迈人（Trumal）真诚地以为自己就是水生生物。“印第安人缺乏我们那种对属的明确划分，正是这种明确的划分，才使物与物之间不致相互混淆。” [8] 动物、人以及非生命体的对应关系，起初几乎总是被构想为是相互最完满地统一起来的。黑乌鸦与降雨之间的关系，白马或红马与太阳之间的关系，乃是印欧传说中的独特之处 [9] ；而这样的例子真是不胜枚举。

此外，对每一代人而言，心灵的这种状态都是个体发展的出发点，根本没有什么显著的不同。在这种情况下，意识只是此起彼伏、连亘不断的表现流，即使其中开始出现了差别，这种差别也是非常琐碎的。这是右，那是左；那是过去，这是现在；这个与那个相似，那个与这个相伴。如果没有教育来指出思考的路径，那么所有这些差不多也就是一个成年人的心灵所能想到的一切了。而教育所指明的思维方式，则是一个人凭借自身努力所无法确立起来的，它只能是整个历史发展的结果。显而易见，简单粗略的区别和归类与真正构成分类的那些要素之间具有天壤之别。

因而，分类绝不是人类由于自然的必然性而自发形成的，人性在其肇端并不具备分类功能所需要的那些最必不可少的条件。进一步说，人是不可能在其自身上找到分类的基本要素的，理解了这一点，我们就可以对分类这一观念进行检验了。一个类别就是一组事物；可事物却从来没有依据这样的形式进行归类而呈现在我们的视野中。我们确实可以感觉到它们的相似之处，尽管或多或少有些模糊。但是，这种彼此相似的简单事实并不足以解释，为什么我们会把这些彼此相

似的事物划为一类，为什么会把它们一起纳入到某种我们称之为像纲、种这样的观念领域之中，并用明确的界限将其隔绝起来。我们没有任何证据认为，我们的心灵天生就包含有整个分类基本框架的原型，而且这个原型具有完备的构造。当然，对于已经构成的集合来说，词语有助于我们赋予其更多的一致性和连续性；然而，尽管归类的可能性一经被构想出来，词语就会成为更好地完成这种归类的手段，但词语本身却不可能带来归类的观念。换一个角度说，分类不仅仅是进行归类，而且还意味着依据特定的关系对这些类别加以安排。我们想象某些类别是同一级别的，而某个类别则从属于另一个类别；我们说某些类别（属）包含了另一些类别（种），后者可以划入前者之中；有些类别是处于支配地位的，有些类别是被支配的，还有一些类别则独立于其他各种类别。每一种分类都包含着一套等级秩序，而对于这种等级秩序，无论是这个可感世界，还是我们的心灵本身，都未曾给予我们它的原型。因此，我们有必要追问：这种等级秩序到底是从哪里找到的？从我们用来划定类别的那些术语来看，我们可以推测所有这些逻辑观念都具有逻辑之外的起源。我们把同一属的各个种说成是由亲属关系联系起来的；我们把某种类别称之为“族”（family）；另外，属（genre）这个词本身原本指的不就是一个亲属（γένος）群体吗？这些事实使我们得出这样的推断：分类图式不是抽象理解的自发产物，而是某一过程的结果，而这个过程是由各种各样的外来因素组成的。

当然，以上这些预备性考察的目的，并不是要就此解决问题，更不想对问题的答案作出预先的判断，我们仅仅想把我们必须提出的问题展现出来。我们绝不能把人们的分类说成是来源于个体知性之必然性的自然而然的事情，恰恰相反，我们必须扪心自问：究竟是什么使人们采取这种方式来安排他们的观念的，人们又是在哪儿发现这种独特配置的蓝图的？我们并不奢望这个问题及其所有派生出来的结果可以得到通盘解决。然而，既然问题已经提出来了，我们很愿意举出一些我们认为可以阐明这个问题的证据。回答这个问题的唯一办法，就是去考察人类所形成的最粗陋的分类，以便弄清分类究竟是由哪些要素构成的。所以，接下来我们将对几种分类体系加以评述，这些分类体系当然都是非常原始的，而它们所具有的一般意义又都是不容怀疑的。

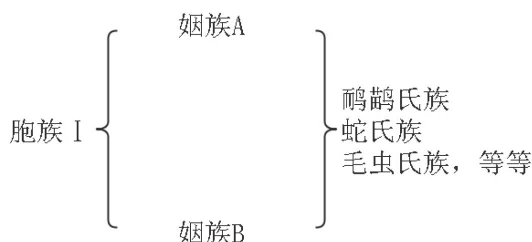
问题是我们首先提出来的，以往还从来没有人像我们这样阐述过这一问题。不过，在本书所使用的事实中，有些事实已经得到几位作者的关注和研究。巴斯蒂昂就曾关注过一般意义上的宇宙论观念，并一再试图将这些观念系统化。[10] 但是，他的研究过于集中在东方民族的宇宙论和中世纪的宇宙论上，而且仅仅记载了事实，没有去解释

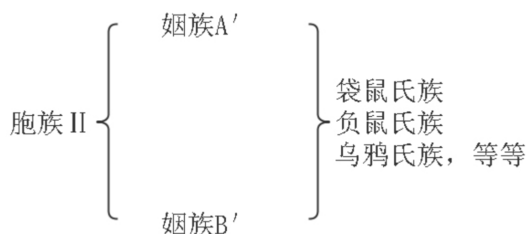
这些事实。对更粗陋一些的分类来说，最先是霍维特[11]，然后是弗雷泽[12]，都已经提供了不少例子。然而，他们俩都没有从逻辑史的角度看出这些事实的重要性。我们将会看到，实际上，弗雷泽对事实的诠释与我们所提出的解释恰恰是相反的。

1.澳洲分类类型

目前已知的最简单的分类体系，乃是在澳洲部落中所发现的分类体系。

这些社会最普遍的社会组织形式，可以说已经广为人知了。每个部落都分为两大基本的部分，我们均称之为胞族（phratrie）[13]。每个胞族都是由一定数量的氏族组成的，而氏族则是由具有相同图腾的个体所组成的群体。原则上，一个胞族中的图腾在另一个胞族中是找不到的。除了氏族以外，每个胞族又可以分为两个姻族。我们之所以称之为姻族，是因为其目的首先是要对婚姻作出规定：一个胞族中的某一特定姻族只能与另一个胞族中的某一姻族结亲。部落的整个组织形式可见于下图：[14]





其中由相同字母标注出来的姻族是保持着联姻关系的姻族，即A与A′通婚，B与B′通婚。

通过这种方式，部落的所有成员都被划分到了一个确定的范畴之中，这种范畴是彼此封闭的。而事物的分类则再现了人的分类。

卡梅伦已经观察到，在塔塔蒂人（Ta-ta-thi）那里，“宇宙中的所有事物都被划分到了部落的不同成员之中”。他说：“有些部落成员说树木属于他们，有些则说平原属于他们，另一些人则拥有天空、星辰、风、雨等等。”[15] 毫无疑问，这些信息不够精确。据此，我们无法说出各组事物究竟和哪些人群具有这样的关系。[16] 不过，我们还能找到另外一些事实，它们很能说明问题。

贝林格河（Bellinger River）流域的每一个部落都分为两个胞族。根据帕尔默的说法，这种对部落的划分也同样被用于对自然的划

分。“全部自然都被划分到两个胞族[17]的名下，并且有了男女之别。日月星辰被说成是男人或女人，而且它们也像这些黑人一样，分别属于各个胞族。”[18]在昆士兰（Queensland）的麦凯港（Port Mackay），有一个与之相当接近的部落，在那里我们也发现了同样的分类体系。根据布里奇曼对科尔、史米斯以及菲松所提问题的答复，这个部落，就像它的邻近部落一样，也分为两个胞族，一个叫作“Yungaroo”，另一个叫作“Wootaroo”。事实上，那里还有姻族，不过，它们似乎对宇宙论观念并没有产生什么影响。相反，按照胞族进行划分被当成了“一条自然的普遍法则”。根据布里奇曼的说法，科尔指出：“所有事物，不管是生物还是非生物，都被这些部落划归到两个胞族，名之以‘Yungaroo’或‘Wootaroo’。”[19]又据史米斯的说法，布里奇曼指出：“他们把每种事物都划入一个胞族。他们会告诉你，鳄鱼是Yungaroo而袋鼠是Wootaroo，太阳是Yungaroo而月亮是Wootaroo；星座、树木以及植物也都一样。”[20]而菲松则提到：“自然中的每样事物，都被他们在两个胞族中加以划分。风属于其中一个，雨则属于另一个。……如果你指出一颗星，他们就会告诉你它是属于哪一个分支［胞族］的。”[21]

这种分类可谓是最简单的分类，因为它仅仅分为两个部分，每样事物都被分归到了与两个胞族相应的两个范畴中。当事物的划分不再仅仅以胞族为框架，而进一步划分到四个姻族中去的时候，分类体系就变得复杂一些了。昆士兰中北部的瓦克尔布拉人（Wakelbura）就是这种情况。缪尔黑德是在这一地区居住了很长时间的移民，同时也是一个敏锐的考察者，他曾多次将有关这些民族的组织及其宇宙论的情况转达给科尔和霍维特。而他的关于这些部落的报告[22]，又被另一个考察者洛维所证实[23]。瓦克尔布拉人分为两个胞族，即Mallera和Wutaru；而每个胞族又进一步分为两个姻族。Mallera胞族的两个姻族分别名为Kurgila和Banbey；Wutaru胞族的两个姻族分别名为Wongu和Obù。这些胞族和姻族[24]就“把整个宇宙划分成了不同的群体”。霍维特写道：“两个基本的胞族是Mallera和Wutheru［即Wutaru］；因此，所有事物都要么属于这个胞族，要么属于那个胞族。”[25]同样，科尔也指出，Kurgila和Banbey这两个姻族所吃的食物叫作Mallera，而Wongoo（即Wongu）和Oboo（即Obù）这两个姻族所吃的食物则称为Woothera（即Wutaru）。[26]但除此之外，我们还发现了依据姻族的分配。“特定的姻族只允许吃特定种类的食物。例如，Banbey姻族只能食用负鼠、袋鼠、狗、小蜜蜂的蜂蜜等等。指定给Wongoo姻族的有鸸鹋、袋狸、黑鸭、黑蛇、棕蛇等等。Oboo姻族可以享用花斑蟒蛇、蜇人蜂的蜂蜜，等等。而Kargilla（即Kurgila）姻族则以豪猪、平原火鸡之类的东西为生；并且，似乎水、雨、火、雷也属于他们……而还有数不胜数的各种食物、鱼、肉、禽等等，缪尔黑

德先生尚未将其列入分配的清单之中。”[27]

细究之，对这一部落的描述似乎尚存某些有待确定之处。因为按照霍维特的说法，划分所依据的是胞族而不是姻族；这样，归于Banbey姻族和Kurgila姻族的事物就全都是属于Mallera胞族的。[28] 然而，这种歧异不仅只是表面上的，而且还相当具有启发性。事实上，胞族就是属，而姻族则是种；种可以归到属的名头之下，但这并不是说种就没有自己的名称。就好比由于猫是属于四足动物这一纲的，我们因而也可以把猫称之为四足动物一样，属于Kurgila种的事物也属于更为高级的Mallera属（胞族），并且因而也可以称之为Mallera。这说明，我们所讨论的分类，已经不再是把事物分成对立的两大类的简单的二元分类了；在分出来的每一类事物中已经包含了等级的概念。

这种分类的重要性，在于它已经拓展到了一切生活事实当中。在所有主要的仪式上，都可以见到它的印记。例如，属于Mallera胞族的巫师在施展其法术时只能使用同样属于Mallera胞族的事物。[29] 在葬礼上，陈放尸体的支架（如果是Mallera人所用的支架的话）“必须用属于Mallera胞族的某种树的木头制成”。[30] 用来覆盖尸体的树枝也一样，如果死者是Banbey姻族的人，那么一定要用一种阔叶黄杨的树枝，因为这种树属于Banbey姻族。[31] 而且举行这一仪式的人也得是该胞族的成员。此外，这种观念体系也是认识的预先基础；无论是对梦的解释[32]、对原因的确认，还是对责任的指定，都是以这些观念为前提的。众所周知，在这种社会中，死亡从来不被看作是自然事件，不被归因为单纯的自然力量的作用，而几乎总是要归结为某个巫师的巫术力量；对有罪一方的确认构成了丧葬仪式的必不可少的一部分。而在瓦克尔布拉人那里，正是依据胞族和姻族对事物进行的分类，提供了这样一种手段，可以昭示出责任人属于哪一个群体，甚至可以指明就是哪一个个体。[33] 战士们把陈尸架下面及其周围的土小心抚平，直到连最轻微的痕迹都能看到为止。第二天，他们再来仔细检查这块地方。如果有动物曾经来过，其足迹就很容易被辨认出来；这些黑人从中就能够推断出是哪一类人造成了他们亲戚的死亡。[34] 举例来说，如果发现的是一条澳洲野犬的足迹，他们就会认为谋杀者是一个Mallera胞族的Banbey姻族的人，因为这种动物是属于这个胞族和这个姻族的。[35]

问题不啻于此。这种逻辑秩序极其严格，这些范畴对澳洲人的心灵有很强的约束力，以致在某些情况下，可以见到一整套按照这些原则加以安排的行动、记号和事物。当成年礼仪典举行在即，当地群体就会率先把属于同一图腾氏族的其他地方群体召集到一起，它会送出一支“消息棍”，用以发出通知，而这种消息棍必然和它的传递者与持

有者属于同一胞族。[36] 这种强制下的协调一致完全不是一种例外情况；几乎在澳洲的每个地方，信使递送成年礼的邀请时都要带着"家伙"（或是牛吼器［bull-roarer］[37] ,或是檀丹［turndun］[38] ，或是储灵珈［churinga］[39] ），它们显然是整个氏族的财产，因而是作为东道主的群体和作为客人的群体所共有的。[40] 如果发送的消息是要组织一场会猎，那么所采取的规则也相同。在这种情况下，消息发出的一方、接受的一方、信使、消息棍所用的木材、消息棍上面绘出的猎物以及消息棍所涂的颜色，所有这一切，都要严格遵循分类的原则。[41] 在霍维特所记述的一个例子中 [42] ，Obù人所使用的消息棍就是这个样子的。这种消息棍的木材来自gidyea，是属于Obù姻族所在的Wutaru胞族的一种金合欢。再现于棍子上的猎物是鸸鹋和沙袋鼠，这都是属于该胞族的动物。大概出于同样的原因，消息棍被涂成蓝色。于是乎，发信者、收信者、消息的目的及其书写、所用的木材，每一样都是相关的：这成了一条定理。这些观念对于原始人来说，似乎是一种必须被奉为圭臬的逻辑必然性所决定的。[43]

另一种分类体系更完整，也可能更有特色，它划分事物的依据不再是胞族和姻族，而是胞族和氏族（或图腾）。菲松说："澳洲人的图腾自有其独特的价值。不仅仅是人，还有整个宇宙，都可以划分到各个所谓的部族分支。" [44] 其中的原因非常简单。如果从一个侧面来说，图腾制度是依据自然事物（相关的图腾物种）把人们分成氏族群体，那么，反过来讲，图腾制度也是按照社会群体对自然事物的分类。菲松接着说："南澳洲的野蛮人把宇宙看作是一个大部落，他自己属于其中的一个分支；而所有事物，不管是有生命的还是无生命的，只要是属于他这一族的，就和他一样，都是同一机体的一部分。斯蒂沃特先生一针见血地指出，它们'差不多就是他本身的组成部分'。" [45]

有关这些事实，有一个最有名的例子，菲松、史米斯、安德鲁·兰和弗雷泽都先后提到过。[46] 这个例子讲的是甘比尔山（Mount Gambier）部落，资料来自非常熟悉该部落情况的斯蒂沃特。这个部落分为两个胞族，一个叫作Kumite，另一个叫作Kroki——这两个名字在整个南澳洲都很通行，而且意义也都相同；每个胞族本身又分为五个母系的图腾氏族。[47] 事物就是在这些氏族中进行划分的。任何氏族都不能吃划归该氏族的所有可以食用的东西。"一个人不能把与他同属一个次级分支的动物杀掉，也不能以之为食。" [48] 但是，除了这些禁食的动物甚至还有禁食的植物以外 [49] ，每个胞族还都分有各种各样的不计其数的事物。

"Kumite胞族与Krokee［Kroki］胞族各分作五个次胞族［即图腾

氏族］，在每个次胞族的名目下都分列有一些事物，他们将这些事物称之为‘tooman’，即肉，或‘wingo’，即朋友。自然中的所有事物都属于这十个次胞族中的一个。”[50] 虽然科尔只是举出了几个例子，但由此可以看出，某些事物就是以这种方式进行分类的。

在Kumite胞族诸图腾中 [51] ，第一个图腾 [52] 是“Mula”，即鱼鹰；属于这一图腾的，或者按照菲松与霍维特的说法，包括在这个图腾之内的，有烟、忍冬、树木等等。 [53]

第二个图腾是“Parangal”，即鹈鹕；属于该图腾的有一种木质呈黑色的树、狗、火、冰等等。

第三个图腾是“Wa”，即乌鸦，归入其下的有雨、雷、闪电、雹、云等等。

第四个图腾是“Wila”，即黑色凤头鹦鹉，与之相关的是月亮、星星等等。

最后一个图腾是“Karato”（无毒蛇），属于它的有鱼、纤维内皮桉树、鲑鱼、海豹等等 [54] 。

对于Kroki胞族的那些图腾，我们了解得较少。我们仅仅知道其中三个氏族的情况。与“Werio”（即茶树灌木）图腾联系起来的有鸭子、沙袋鼠、母鸡、淡水螯虾等等；和“Murna”（一种可食的树根）[55] 图腾归到一处的是小飞虫、dolvich（一种小袋鼠）、鹌鹑等等；划入“Karaal”（白色无冠鹦鹉）[56] 图腾的有袋鼠、一种类似栎树的植物、夏天、太阳、秋天（阴性）和风（阴性）。

于是，我们触及到了一个比前者更复杂、更广泛的体系。前一种体系的分类只是分成两个基本的属（胞族），每个属各由两个种（姻族）组成；而现在，问题已经不再这么简单了。当然在这里，基本的属也同样是两个，然而每个属中种的数量却大大增加了，因为氏族的数量可以有很多。不过，与此同时，在这种更加分化的分类组织中，最初的混淆状态也露出了苗头，人类的心灵正是从这种状态中发展出来的。尽管互有区别的群体增多了，但是，在每一个基本的群体内部，还依然是一种混沌不清的局面。划归一个胞族的事物与划归另一个胞族的事物截然相分，属于同一胞族中的不同氏族的事物也是一样历历分明。然而，纳入到同一氏族中的所有事物，在很大程度上却未曾分化。它们具有相同的本性；在它们之间，并不像我们的分类情况那样，存在一种最终的各个变种之间泾渭分明的分界线。氏族中的个体，图腾物种中的各种动物以及各种与之有关的物种，都不过是同一

实在的不同方面而已。诚然，施加在原始的混沌表现之上的社会划分，确实将其分割成了一定数量的界线明确的分支；但是，在这些分支的内部，却仍然保持着相对模糊的状态，这种情况表明，分类功能的确立是何等缓慢与艰难啊。

在有些案例中，我们或许有可能体会出建构这些群体所依据的基本原则。例如，在甘比尔山部落，太阳、夏天和风都与白色凤头鹦鹉图腾联系在一起，而月亮、星辰和流星则委诸黑色凤头鹦鹉图腾。这些丰富多彩的表现之所以被相互对应地加以安排，是因为它所依据的界线似乎就是颜色。与此类似，正因为乌鸦的颜色很特别，所以它自然而然地包括了雨，继而包括了冬天和云，以及电闪和雷鸣。当斯蒂沃特询问一个土著，牛应该属于哪一个分支的时候，那个土著经过一番思索后回答道："它吃草，所以它是Boortweiro"，也就是说，是属于茶树灌木氏族的，这个氏族大概包括了所有草地和所有食草动物。[57] 不过，这很可能是黑人一时的解释，以便自己肯定自己的分类，并还原到他所遵循的一般的原则。更何况，这些问题对他来说往往是出其不意的，他经常不得不求助于传说来回答所有问题。

导致范畴得以确立的根据已经被遗忘了。然而，范畴本身还一直存在着，并或准确或牵强地被应用在某些新的观念上，应用在像阉牛这样的最近才引入的新事物上。[58] 对于其中体现出的我们所未曾注意的众多关联，我们大可不必过于惊讶。因为那是完全不同于我们的逻辑的逻辑所产生的结果，它们所遵循的法则是我们料想不到的。

沃乔巴卢克人（Wotjobaluk）也提供了类似的例子。这个部落位于新南威尔士（New South Wales），是澳洲最开化的部落之一。我们的资料都来自霍维特，其可靠性是众所周知的。[59] 该部落分为Krokitch和Gamutch两个胞族 [60] ，霍维特说，实际上似乎所有自然事物都是在这两个胞族之间进行划分的。正如土著人所言，"它们属于它们［胞族］"。不仅如此，每个胞族又分为几个氏族。通过举例的方式，霍维特提到了Gamutch胞族中的热风氏族、白色无冠鹦鹉氏族和属于太阳之物的氏族；以及Krokitch胞族中的聋蛇氏族、黑色凤头鹦鹉氏族和鹈鹕氏族。[61] 不过，这还仅仅是些例子，他说："我仅以每个胞族中的3个图腾为例，但实际上还有很多；Krokitch胞族有8个图腾，Gamutch胞族至少有4个。"[62] 而在每个胞族中，事物的分类则是在组成该胞族的所有氏族中进行的。就像基本的分支（胞族）又被分割成一定数量的图腾分支一样，所有划归胞族的事物也要在这些图腾之间进行划分。于是，每个图腾都占有一些自然事物，这些事物并不全都是动物，还包括星辰、火、风等等。[63] 对于这样划分到各个图腾的事物，霍维特称之为"次图腾"（sub-totem）或"伪图

腾”（pseudo-totem）。例如，白色凤头鹦鹉图腾包括15个次图腾，而热风图腾包括5个次图腾。[64] 最后，分类甚至达到了这样的复杂程度：有时候还能发现有第三级的图腾从属于第二级的图腾。例如，Krokitch胞族包括了鹈鹕分支（图腾）；鹈鹕分支又是由一些更为次级的分支（次图腾，分归到这一图腾的各种事物）组成的，其中就有火；而火本身还包括了一些信号（可能是用来助火燃烧的）作为第三级的分支。[65]

这种奇异的观念组织是与社会组织并行的，而且与我们在甘比尔山的那些部落中所发现的观念组织完全类似，它不过显得更复杂一些而已。这一组织既是按照姻族划分的，也是按照一分为二的两个胞族进行划分的；前者与我们在昆士兰观察到的情况完全一样，而后者实际上见于各个地方。[66] 我们已经以一种客观的方式对这一体系的不同变种进行了描述，说明了它们在这些社会中的功能；那么，如果我们能知道澳洲人自己是怎么来看待这种分类的，他们对经过这样分类的各组事物之间的关系有着什么样的观念，那将是很有意义的事情。这样我们会进一步认识到原始人的逻辑观念到底是怎么一回事，以及这些逻辑观念究竟是怎样形成的。我们正好掌握有沃乔巴卢克人的资料，这将有助于我们澄清其中的某些问题。

不出我们所料，这种表现呈现为诸多不同的侧面。

首先，对个体而言，这种逻辑关系或多或少地被构想为密切的亲属关系。在单纯按照胞族进行分类，而没有进一步进行次级划分的情况下，每个人都把自己看作是划归到他所属的那个胞族的事物的亲戚，在相同的名头之下，它们全都是他的骨肉、他的朋友；然而，对于另一胞族的事物，他却有着另外一种完全不同的感受。而当在这种基本的划分上又加上了姻族或氏族以后，这种亲属关系也便发生了分化。例如，甘比尔山部落的Kumite胞族的人，觉得Kumite的所有东西都是他的，其中属于他的图腾的那些东西更亲近些，它们与他的亲属关系也更密切。霍维特说："胞族名字是一般性的，而图腾名字在一定意义上则是个体的，因为与个体所属的胞族共同体的名字相比，图腾名字当然要与他更近一些。"[67] 于是，事物被想象成排列在一系列以个体为中心的同心圆之上；距离越远的圆，对应的是越广泛的属，而且，组成该属的事物与这个个体也越疏远；围绕着他，那些事物渐渐形成了差别。所以就食品而言，只有离他最近的那些才是被禁止食用的。[68]

在其他情况下，这种关系被认为是所有者与所有物之间的关系。据霍维特说，图腾与次图腾之间的区别如下："两者都称之为'mir'，不过，我考察过一个Krokitch人，他的名字'Ngaui'取 自太阳［确切意

义上的图腾］，他拥有 Bunjil［一个次图腾］，即某颗恒星……真图腾拥有他，而他则拥有伪图腾。”[69] 与之类似，一个Wartwut（热风）氏族的成员“特别强调”5个次图腾中有一个图腾，即Moiwuk（花斑蟒蛇）“是‘属于’他的”。[70] 准确地说，次图腾并不为这个个体本身所据有，而与附属于主图腾（principal totem）的个体一样都属于主图腾。就此而论，个体只是一个中介。只是因为他体内含有这一图腾（该氏族的所有成员均系如此），所以他对于划归该图腾的事物才有了一种所有权。此外，从一定意义上说，在我们刚才所引用的论断背后，也隐含着我们前面所分析的概念中的某些成分。因为“专门属于一个个体的”事物，也就是和他最亲近、关系最特殊的事物。[71]

诚然，在某些情况下，澳洲人确实好像是以完全相反的顺序来构想事物的等级的，也就是把最远的当成最重要的。比如我们刚才提到的那个以太阳（Ngaui）为图腾、以星星（Bunjil）为次图腾的土著，说“他是Ngaui，而非Bunjil”。而另一个图腾是Wartwut（热风）、次图腾是Moiwuk（花斑蟒蛇）的土著，则如他的同伴所说的那样，是“Wartwut，在部分上 也是Moiwuk”[72]。他只有一部分是花斑蟒蛇。霍维特的另一段论述想要说的也是这个意思。沃乔巴卢克人通常有两个名字，一个是他的图腾，另一个是他的次图腾。前者确确实实是他的名字，而后者则“稍逊一筹”[73]，处在次级的地位上。实际上，这意味着，对个体来说，最本质的东西并不是与他最密切的东西，并不是与他的个体人格牵涉最多的东西。人的本质是人性。澳洲人的本质就在于他的图腾，甚至在于他的胞族所特有的那些事物，而不在于他的次图腾。因而，这种情况与我们的上述评论毫无矛盾之处。分类仍然是以相同的方式构想出来的，这里，我们不过是从另外一个角度来看待分类的构造关系而已。

2.其他澳洲体系

既然这种分类类型业已确立，那么现在，我们就应该尽可能地去尝试确定它的普遍性特征了。

从事实出发，我们不能说这种分类类型见于澳洲各处，亦不能说它的划分方式就一定像部落组织那样也分为胞族、姻族和图腾氏族。我们相信，如果在一些澳洲社会中仔细搜寻，无疑将会发现这种分类类型，它们或者非常完备，或者具有别样的形式，此前我们从来没有注意到它们的存在；但是，在这种观察尚未实施的情况下，我们并不想对观察的结果妄下断言。不过，就我们已经掌握的资料而言，我们

还是可以肯定，这种分类类型是或者曾经是广为流传的。

首先，在很多个案里，我们不仅已经直接观察到了这种分类的形式，同时对次级图腾也有所发现和记述；我们知道，后者正是这种分类的前提条件。新几内亚（New Guinea）附近的托雷斯海峡群岛上的部落即是突出一例。在基瓦伊人（Kiwai）那里，近乎所有的氏族都以植物物种为图腾（miramara）；其中一个以棕榈树（nipa）为图腾的氏族，就把生活在这种树上的螃蟹作为次级图腾。[74] 在马布亚哥岛（Mabuiag，托雷斯海峡西部一岛）[75]，我们发现了一个有很多氏族组织也分作两个胞族：小augŭd（图腾）胞族和大augŭd胞族。它们一个是陆胞族，一个是海胞族；一个在下风向宿营，一个在上风向宿营；一个朝向东南，一个朝向西北。海胞族的图腾是儒艮 [76] 和一种哈登称之为犁头鳐的动物；而陆胞族的图腾是鳄鱼、蛇和鹤鸵，其中除了鳄鱼是两栖动物以外，全都是陆生动物。[77] 显然，这里存在着分类的重要迹象。不仅如此，哈登还明确地提到了"次级的，或者更确切地说是附属的图腾"：锤头鲨、鲨鱼、龟和黄貂鱼等等诸如此类的东西属于海胞族，而狗则属于陆胞族。另外，还有两种次图腾也属于陆胞族，它们都是由玳瑁壳制成的月牙形的装饰品。[78] 考虑到图腾制度在这些岛屿上已经完全衰落，我们似乎就更有理由认为这些事实是一种更完整的分类体系的遗迹了。况且，在托雷斯海峡群岛的其他地方，在新几内亚的内陆，完全可以找到与之类似的组织。关于塞拜岛（Saibai，海峡中的一岛）和道代人（Daudai）的报告，就清楚地记述了划分成胞族、每三个氏族为一组的基本原则。[79]

如果能够辨明默里、梅尔（Mer）、韦尔（Waier）、道亚尔（Dauar）诸岛 [80] 上的这种分类的遗踪，那对我们将是很大的诱惑。不过，我们并不打算像亨特那样去描述这些社会组织的细节，而主要关注以下事实：在这些民族中存在着一些图腾，每一种图腾都会把各种各样的力量赋予属于该图腾的个体，这些力量可以支配不同种类的事物。例如，鼓图腾族具有这种力量：他们有权举行一种包括模仿狗和敲打鼓等活动的仪典；他们能够提供一位巫师，来确保龟的繁殖，保证香蕉的收成，或从蜥蜴的活动中占卜出凶手的身份；同时，实行蛇塔布（taboo）的也是他们。于是，我们可以很有把握地说，就某些方面而言，除了鼓本身以外，蛇、香蕉、狗、龟和蜥蜴也都属于鼓氏族。至少在一定程度上，所有这一切都在该群体的控制之下，因而，它们和鼓基本上是同义的，都属于同一个存在类别。[81]

澳洲人的星象神话也带有这种心灵体系的印记。实际上，这种神话也是以图腾组织为模型的。差不多每个地方的黑人都说某颗星星是某个特定的祖先。[82] 就像一个个体可以被认同为某颗星一样，我们

也完全可以说一个胞族、姻族或者氏族属于某颗星。如此这般，这颗星就被分类到了一个既定的群体之中：它将被认作亲属，并被指定一个确切的社会位置。可以肯定，在我们发现了形形色色的划分为胞族和氏族的分类体系的那些澳洲社会中，也能够找到这种神话概念；也就是说，在甘比尔山部落、沃乔巴卢克部落和维多利亚（Victoria）北部的那些部落中，都存在着这种概念。霍维特说，太阳，就是一个Krokitch胞族的太阳氏族的女人，她每天都在寻找她丢失了的小儿子。[83] Bunjil（北落师门星[84]）在升天之前，是Krokitch胞族的一个威力强大的白色凤头鹦鹉。它有两个妻子，根据外婚制的规则，她们自然要属于与之相对的胞族，即Gamutch胞族。她们都是天鹅（可能是鹈鹕的两个次图腾），本身也都是星辰。[85]沃乔巴卢克人的亲族沃伊伍龙人（Woiworung）相信[86]，Bunjil（胞族名）曾和他那些现如今都已是图腾存在（同时既是人也是兽）的儿子们[87]一起，随着一阵旋风升入了天空。与沃乔巴卢克的情况一样，Bunjil也是北落师门星，而他的每个儿子也都是星辰[88]，其中有两个分别是南十字星中的α星和β星。距这两个部落稍远一些，在南昆士兰的米库隆人（Mycooloon）中[89]，靠近南十字星的星云分给了鸸鹋图腾，猎户的腰带属于Marbarungal氏族，而流星则属于Jinbabora氏族。一旦有流星飞落，它将击中一棵gidyea树，并且变成一棵gidyea树。这表明，这种树本身也和该图腾有关。月亮从前是一位战士，但是我们尚不能说出他的名字或者他是属于哪一个类别的。天空中列满了祖先，他们都来自幻想的时代。

下文中我们所要讨论的阿兰达人，也采用了同样的星象分类。对他们来说，太阳是一个Panunga姻族的女人，并且是由Panunga-Bulthara胞族来负责有关它的宗教仪典的。[90]它留在地上的后裔不断转世[91]，形成了一个独特的氏族。不过，这个情节肯定是神话传说后来发展的产物，因为与太阳有关的圣典，主要是靠属于袋狸图腾群体的人和属于大蜥蜴图腾群体的人来实施的。这意味着，太阳从前肯定是Panunga姻族、袋狸氏族的成员，并且生活在大蜥蜴地区。此外，我们还知道，他的姐妹们也是这样。她们和他融合在一起。他是她们的“小孩儿”、“她们的太阳”；简言之，她们都是他的分支。——至于月亮，在两个不同的神话中都与负鼠氏族有关。在一个神话中，它是这个氏族的一个男人[92]；在另一个神话中，月亮还是月亮，但却是从这个氏族中的一个人那里被偷走的[93]，正是那个人为月亮指定了路线。确实，我们还无法说出月亮是属于哪个胞族的，但是，从氏族可以推测出胞族，至少可以推测出它原则上应该是阿兰达的一个胞族。——关于晨星，我们知道，它属于Kumara姻族；每天傍晚，它都要隐藏在“大蜥蜴”区域内的一块石头中，它和“大蜥蜴”似乎紧密相关。[94]同样，火与鸸鹋图腾也密切地联系在一起。是鸸鹋氏族的一

个人在叫作鸸鹋的这种动物中发现了火。[95]

最后，在很多案例中，我们也发现了这种分类，不过它们并不是直接地表现出来的，它们在形式上与我们刚才所描述的情况有所不同。由于社会结构发生了变化，这种体系的组织也有了改变，然而，形式的改变还没有达到完全无法辨认的程度。更何况，这种变化在部分上也是由于分类本身造成的，所以，变化甚至有助于把分类揭示出来。

分类的独特之处在于，其观念是根据社会所提供的模式组织起来的。然而，集体心灵的这种组织一旦存在，它就能够反作用于它的原因，并促使原因发生变化。我们已经看到，划分到同一氏族中的不同物种是如何成为这个氏族的次级图腾的。也就是说，在一个氏族中，一部分特定的个体，在某种我们尚不知晓的原因的影响下，感到他们和归属整个氏族的某些事物具有更为特殊的关系。当氏族过于庞大的时候，它就倾向于分成几个环节，而且这种现象是沿着分类所划出的界线发生的。我们必须清醒地认识到，实际上，这种脱离必然是带有革命或骚乱色彩的运动所产生的结果。通常情况下，这种情况的发生似乎确有一套完整的逻辑程序。在大量的案例中，都是像这样先形成胞族，然后再分裂为氏族的。在很多澳洲社会中，胞族都相互对照、势不两立、黑白分明，就像托雷斯海峡群岛部落中的陆胞族和海胞族那样；而由于氏族是在同一个胞族内形成的，所以它们就有逻辑上的关联。例如，与乌鸦同属于一个胞族的往往不是别的，而是雷、云和水。[96] 同样，当一个氏族变得也有必要发生分裂的时候，以该氏族的某一事物为中心的一组个体就会与氏族中的其他人分离开来，形成一个独立的氏族；于是，次图腾就变成了图腾。不仅如此，这一过程还会周而复始、永远不断地继续下去。通过这种途径将自己解放出来的次氏族，将会以理想的态度来对待特定的事物，不仅把这种事物当作图腾，而且还把它看作是与本氏族休戚与共的东西。同样，在这个新氏族中，一旦时机成熟，原本充当次图腾角色的那些事物，又会成为随后产生的新一轮分裂所围绕的中心。

沃乔巴卢克人的资料，也有助于我们比较透彻地理解关于分类的这种现象。[97] 霍维特告诉我们，有些次图腾就是处在形成过程中的图腾。[98] “它们获得了一种独立性。”[99] 例如，对某些个体来说，白鹈鹕是图腾，太阳是次图腾，而对另一些人来说则恰好相反。这或许是因为，这两种标记原本分别是先前一个氏族中的两个环节的次图腾，这个氏族的旧名字已经废弃了[100]，而划归该氏族的事物中则包括了鹈鹕和太阳。随着时间的流逝，这两个部分从它们共同的主干上分离出来；其中一个以鹈鹕为主图腾，把太阳置于次要的地位，而另

一个则采取了相反的做法。在另一些案例中，这种分裂现象并不能被直接地观察到，而体现在把源自同一氏族的那些次氏族联合在一起的逻辑关系之中。对此，我们将结合某些美洲社会的例子，在下文进行专门的讨论。[101]

我们很容易看到，这种分裂将会给分类带来怎样的变化。只要那些出自同一原初氏族的次氏族还保留着对共同起源的记忆，它们就会感到它们是亲戚和盟友，就会感到它们只是同一个整体的不同部分。因此，它们的图腾以及分归这些图腾的事物，就仍然在一定程度上从属于整个氏族的共同图腾。然而，时光流逝，这种情感亦会随之消失。每个环节的独立性日趋增强，这种独立性最终变成了完全的自主性。而把所有这些氏族和次氏族联合成一个胞族的纽带，则更容易松弛下来。最后，整个社会化作了分立出去的一个个自主的小群体，它们完全平等，彼此互不隶属。结果，自然而然地也导致了分类的变化。属于每个次级分支的各种事物，而今形成了许多完全处在同一水平上的相互分立的属，所有等级的迹象统统消失了。不难想象，在这些小氏族中，还会留有原有等级的痕迹。以前与次图腾有关的那些事物，在这个次图腾变成图腾以后，仍然会继续从属于它。不过，首先，由于这些小群体是分裂而成的，所以分归它的东西不可能那么多。其次，无论分归它的东西实际上有多少，每个次图腾最终都将晋升到图腾的尊贵地位，各个种和从属于种的各个变种都将成为主要的属。所以，旧有的分类将让位于不带任何内部组织的简单划分，让位于一种“按人头”（per capita）而不是按起源对事物进行的划分。不过，与此同时，由于这种分类是在为数众多的群体之间进行的，所以它实际上依然会囊括整个宇宙。

阿兰达社会正处在这种情形之中。他们没有完全的分类，没有整合的体系。然而，我们却看到斯宾塞和吉兰这样写道：“事实上，在土著人所占据的地区中，无论是生物还是非生物，几乎没有一样东西的名字，是未曾被用作某个图腾群体的名字的。”[102] 他们在著作中提到了54个物种,作为54个图腾群体的图腾；而且,这两位作者并没有打算提出一个完整的图腾清单，如果我们把散见于书中各处所指出的图腾也算上的话，那么图腾的数目无疑远远不止于此。[103] 而阿兰达肯定是分裂进程已经达到极至状态的部落之一；因为，随着这个社会结构的变化，所有能够使之受到约束的藩篱都已经不复存在了。在我们已经描述过的某些原因的影响下 [104] ，阿兰达的图腾群体很早就放弃了他们先前曾经囿于其中的自然框架，这个自然框架即是胞族的框架，它一度曾是该部落的骨骼。于是，阿兰达的图腾群体不再严格地定位在一个特定的二分之一部落中，而是在整个社会的范围内自由扩散。就这样，它们变得与有规则的社会组织格格不入，差不多降低到

了私人联合体这样一种水平上来，几乎可以无穷无尽地增殖和细分。

这种分崩离析的状况还在继续。实际上，正像斯宾塞和吉兰所说的那样，确实有一些物种在图腾等级体系中的地位还很不确定；还无法知道它们究竟是主图腾还是次图腾。[105] 这意味着那些群体还处在变动的状态中，就像沃乔巴卢克的氏族一样。另一方面，目前，在相互独立的氏族图腾之间，有时候也存在着某种联系，能够表明它们从前肯定是被划分到同一氏族之中的。hakea花和山猫就属于这种情况。山猫人刻在储灵珈上的标记所表现的，或单纯表现的是开着hakea花的树。[106] 根据神话，山猫在上古时代曾经以hakea花为食；而原初的图腾群体往往都被认定以其图腾为生。[107] 这说明，hakea花和山猫并非从一开始就是互不相干的两种事物，而只是到了包含着它们的单一氏族发生分裂以后，它们才变得陌生起来的。李树氏族似乎也可以追溯到同一个复杂的氏族：花-山猫氏族。[108] 还有好多个动物物种以及其他的图腾，尤其是小鼠图腾 [109] ，都是从蜥蜴图腾中分离出来的 [110] 。因此，我们可以断定，原始组织经历了一场至今仍在继续全面解体和分裂的过程。

既然如此，如果我们在阿兰达不再能够找到一个完整的分类体系，就不是因为那里从来没有这样一个体系，而是因为伴随着氏族的支离破碎，这个体系已经土崩瓦解了。而今我们所见到的情况，只反映了该部落图腾组织的当前状态，它进一步证明了这两类事实具有相互统一的密切关系。更何况，原有体系也不是没有留下任何可以见到的迹象就杳无踪迹了。我们已经提到过，在阿兰达神话中还有它的遗迹可寻。而事物在氏族间的分配方式也许是一个更好的见证。就像我们已经讨论过的完整分类一样，在阿兰达也常常有某种图腾以外的事物与图腾联系在一起，这些都是包容关系的最后残余。例如，蛙氏族就与桉树有着独特的联系 [111] ；而水鸡则跟水相关 [112] 。我们已经看到，在水图腾和火之间存在着密切的关系；而与此同时，与火联系在一起的还有桉属植物的树枝、荒漠植物的红花 [113] 、号角声、热，以及爱 [114] 。胡须被附于袋鼬图腾 [115] ，眼病则跟苍蝇图腾有关 [116] 。最常见的情况是，与图腾有这种关系的动物是一只鸟。[117] 有一种小黑鸟，名叫Alatipa，它的伙伴是蜜蚁，而蜜蚁像它一样，都生活在“mulga”灌木上 [118] ；另一种叫Alpirtaka的小鸟也是如此，它也要寻找这种栖居在树上的小虫 [119] 。一种叫作Thippa-Thippa的鸟是蜥蜴的盟友。[120] 而名为Irriakura的植物则以环颈鹦鹉为其同好。[121] 维切提蛴螬氏族的人不吃某些被称之为他们的同伴（quathari，斯宾塞和吉兰译作“伴侣”）的鸟。[122] 袋鼠图腾有两种从属于它的鸟 [123] ，鸸鹋图腾也一样 [124] 。故此，我们可以明确指出，这种关联确实是先前分类的遗迹，这些联系在一起的动物曾经同属于一个图

腾。根据传说，Kartwungawunga鸟以前曾经是吃袋鼠的袋鼠人。与蜜蚁图腾有关的两种鸟从前也是蜜蚁。Unchurunqa是一种美丽的红色小鸟，它原本是属于鸸鹋氏族的。有四种蜥蜴组成了两对，每一对中的一只都同时既是另一只的伙伴，又是另一只的变形。 [125]

最后，我们还有一个关键性的证据，可以证明阿兰达的分类的确是早期分类的变化形式，也就是说，在阿兰达部落中，我们可以发现一系列中间状态，借助这种中间状态，阿兰达的分类就能在几乎不打破连续性的情况下，与甘比尔山的典型类型联系起来。津吉利人（Chingalee） [126] 是居住在澳洲北部地区［卡奔塔利亚湾（Gulf of Carpentaria）］的部落，在这个阿兰达的北方邻居那里，就像在阿兰达一样，我们发现事物也是极端分散在为数众多的、零零碎碎的氏族中的；据记载，图腾多达59个。与阿兰达相似，这些图腾群体也不再划归到胞族之下，而与部落所分成的两个胞族相互搭叠着。不过，这种散乱的局面并不是绝对的。各种事物并非随机地、无规则地分布在整个社会中，而是根据指定好了的确切原则分派给了特定的群体，哪怕这个群体同时属于不同的胞族。在这个部落中，每个胞族都分成四个姻族 [127] ；一个胞族中的每个姻族都只能和另一个胞族中的某个特定的姻族结亲，因而这两个姻族具有或可能具有相同的图腾。这样，这两个对应的姻族就共同包含了一组确定的图腾和事物，而其他群体则不包括这些图腾和事物。例如，属于Choongoora-chabalye这一对姻族的有各种鸽子、蚂蚁、黄蜂、蚊子、百脚虫、蜜蜂、草、蚱蜢和各种蛇等等；而某些星辰、太阳、云、雨、水鸡、朱鹮、雷、雕鹰、棕鹰、黑鸭等等则属于由Chowan姻族和Chowarding姻族形成的群体；风、闪电、月亮、蛙等等属于Chambeen-Changalla群体；有壳的水生动物、bilbi鼠、乌鸦、豪猪、袋鼠等等属于Chagarra-Chooaroo群体。于是乎，在一定意义上，事物仍然划归于确定的范畴。然而，既然每个范畴都是由分属于两个不同胞族的两个分部组成的，那么，这种范畴已经有了一点人为的意味，也不那么稳固了。

同一地区的另一部落，使我们可以进一步把这些分类组织起来，并把它们看作是一个体系。在卡尔高（Culgoa）河流域的穆拉瓦里部落（Moorawaria）中 [128] ，氏族的分裂相对于阿兰达而言可以说是有过之而无不及。据说，实际上已经有152种事物被用来作为这些个氏族的图腾了。不过，还有数不胜数的大量事物，以固定的方式被划分到了两个胞族之中，即Ippai-Kumbo胞族和Kubi-Murri胞族 [129] 。因而，这个例子，既保留了氏族的极端分裂状态，又非常接近于古典类型。只要这个社会没有分散到这种程度，而是集中起来；只要这些四分五裂的氏族能够本着他们天然的亲和性重新联合成规模较大的群体，并且主图腾的数量也因之有所减少（即让现在作为图腾的那些事

物处在从属于主图腾的地位上）——那么，我们就会准确地得到甘比尔山的体系。

总之，纵然我们尚不能确凿地认定图腾制度必然隐含着这种划分事物的方式，但无论如何可以肯定的是，这种分类方式在以图腾为基础组织起来的社会中是十分常见的。因而，在这种社会体系和这种逻辑体系之间，存在的是一条紧密的纽带，而绝不是偶然的联系。下面我们还将看到，其他那些表现出更大程度复杂性的分类形式，与这种原始的形式究竟有着什么样的联系。

3.祖尼人，苏人

祖尼人（zuñi）提供了一个最引人瞩目的实例。[130]

鲍威尔写道：祖尼人“在表现事物关系的原始概念方面显得非常发达”。[131] 祖尼社会对其自身的观念，与它的世界观相互交织，融为一体，因而可以十分恰当地将他们的组织称之为是“神话—社会学意义上的”组织。[132] 因此，当库欣讲到他对这一民族的研究时，他毫不夸张地说：“我越来越坚信，他们承载着人类的历史……因为祖尼人，也就是说，他们所有奇特的、明显具有地方性特征的习俗和制度，以及蕴涵在其中的聪明才智，都以一种非同一般的方式代表了文化发展的一个阶段……”他庆幸自己与他们进行的实际接触，将会丰富他对“人类必然经历过的最早境况”[133] 的理解。

的确，我们发现祖尼人对宇宙确有翔实的安排。[134] 自然中的一切存在与事实，“日月星辰、天空、大地与海洋，以及它们的所有现象和要素，连同所有非生物体、植物、动物和人”，这一切都被划分、标注和指定到一个单一而整合的“体系”的固定位置上；在这个体系中，各个部分根据“相似性程度”[135] 或平起平坐，或有所隶属。

在祖尼人的这种分类形式中，我们发现，该体系的原则是把空间划分成七个区域：北，南，西，东，上，下，中。宇宙中的每样事物都被分配到这七个区域的一个当中。仅就季节以及构成季节的要素而言，其分布如下：风、微风或空气，与冬季都属于北；水、春天以及春天潮湿的微风都属于西；火和夏天属于南；土地、种子，以及使种子成熟、一年告终的霜冻，都属于东。[136] 鹈鹕、鹳、松鸡、雄艾草榛鸡、常绿栎树等等都是北区的事物；熊、郊狼和春草都是西区的东西。划到东区的有鹿、羚羊、火鸡等等。不仅是事物，而且连社会功

能也被这样加以分配。北方是武力和破坏的区域，战争和破坏属于它；属于西方的是和平（我们译作“休战”，对这个词我们还不完全理解）与狩猎；而南方则是温热、农耕和医疗的区域；东方是太阳、巫术和宗教的区域；至于划分到上方世界和下方世界中去的，乃是这些功能的丰富组合。 [137]

每个区域还专门有一种颜色，反映出该区域的特性。北方是黄色的，据说 [138] ，是因为日出日落之光都是黄色的。西方是蓝色的，因为日落时在那边可以见到蓝光 [139] 。南方是红色的，因为那是夏天和火的区域，而夏天和火都是红色的。上方区域是彩色条纹的，就如同云缝间透出的道道光芒。下方区域是黑色的，好比大地的深处。而中部乃是世界的中心，它代表着所有的区域，同时兼具所有的颜色。

说到这里，呈现在我们面前的这种分类似乎与我们先前所考察的分类大相径庭。然而，有一样事情，却使我们能够假定在这两种体系之间存在着密切的关联，这就是：这种对世界的划分与普韦布洛内部对氏族的划分完全相同。 普韦布洛的“划分可能不是根据地形来安排的，而是有序地对应于他们对‘世界’的划分的，这种对应并不总是很直观，但在他们自己看来却非常清楚……例如，镇子中的一个分支被认为与北方有关……；另一个分支代表西方，还有一个代表南方”，等等。 [140] 这种关系极其密切；像方位区域一样，普韦布洛中的每一个居住区都有它独特的颜色，而这种颜色就是其相应的方位区域的颜色。

在普韦布洛中，除了位于中心的那个分支只有一个氏族以外，其他每个分支都是由三个氏族组成的群体，而且“这些氏族像其他印第安人一样，也都是图腾氏族” [141] 。由于下文还要引用到这些图腾氏族，所以我们把它们完整地列成下表 [142] ，以便理解我们将要进行的考察。

区域	氏族
北	鹳，或鹈鹕松鸡，或雄艾草榛鸡黄木，或常绿栎树（该氏族几乎已灭绝）
西	熊郊狼春草
南	烟草玉米獾
东	鹿羚羊火鸡
上	太阳（已灭绝）鹰天空
下	蛙，或蟾蜍响尾蛇水
中	金刚鹦鹉，整个中心唯此氏族

一般而言，如果在这些由不同氏族组合而成的某种道德统一体中，无论我们找出哪一个氏族，我们都必须确认它是从一个原初氏族中分裂出来的；因此，氏族分布与事物按照区域分布这两者之间的关系，也就昭然若揭了。倘若这一规则适用于祖尼人，那么我们就应该很清楚，肯定存在着这样一个历史时期：在分别由三个氏族组成的六个群体中，当时每一个群体都构成了一个单一氏族，因而整个部落分成了七个氏族 [143] ，恰好与七个区域相对应。就已知的一般原因而言，这一假设是非常可能的，而且有一份相当古老的口述材料，也非常明确地证实了这一点。 [144] 以下，就是代表六个氏族群体的六大祭司，在一个称之为“刀”的占有重要地位的宗教兄弟会中的名单：北方的主祭称为熊族之首 ；西方的主祭称为郊狼族之首 ；南方的主祭称为獾族之首 ；东方的主祭称为火鸡族之首 ；上方的主祭称为鹰族之首 ；下方的主祭称为蛇族之首 。 [145] 如果我们核对一下氏族的名单，就会发现，作为这六大祭司的亲族的六种动物乃是六个氏族的图腾，而这六个氏族在方向上的定位又恰恰同其相应的动物是一致的。其中，只有熊是个例外，在最近的分类中它被划分给了西方的事物。 [146] 这样，六个氏族（熊族除外）不仅分属于六个不同的群体，而且，每个氏族在其各自的群体中都被赋有一种货真价实的首要地位。正因为每个群体的代表都是从这些氏族中选出的，那么很显然，它们都当被视作各自群体的代表和首领。这就是说，它们是首要的氏族，而群体中的其他氏族都是从中分裂出来的。这种胞族中第一氏族作为该胞族的原始氏族的现象，在普韦布洛印第安人中（也包括其他各处）是一种非常普遍的事实。 [147]

问题还不啻于此。事物的区域划分与社会的氏族划分不仅彼此对应，而且它们还错综复杂地相互交织，融为一体。我们既可以说事物被划分到了北方、南方，也可以说这些事物被划分到了北方的氏族或南方的氏族。这一点在图腾动物的身上表现得最为明显；它们显然既可以按照氏族分类，也可以按照特定的区域分类。 [148] 所有事物皆是如此，甚至社会功能亦然。我们已经看到，这些东西是怎样在区域 [149] 之间分布的；这种分布事实上是如何还原为氏族之间的分布的。实际上，所有这些功能，如今都是由宗教兄弟会来执行的，兄弟会在与此有关的各种职能上均代替了氏族。兄弟会能够召集来的，即使不是全体成员，至少大多也都来自于属于同一区域并具有相应功能的氏族。 [150] 例如“刀”、“玻璃棒”和“仙人掌”等会社都是战斗兄弟会，他们即使“不是完全严格的，也基本上”是由北方的氏族组成的；“祭司”、“虹”和“猎”的成员来自西方的氏族；“司祭者”来自东方的氏族，组成“大魔舞”（巫术和宗教）会社的“棉花”和“怪鸟”也来自东方；而“大火”或“余烬”会社的职能尚无明确记载，但无论如何，它都与农业和医疗有关 [151] ，他们来自南方的氏族。准确地说，事物与其说是

根据氏族或根据方位来划分的，还不如说是根据定了向的氏族来划分的。

因此，在这种体系与澳洲体系之间，根本不存在一条鸿沟。无论以氏族为基础的分类与以方位为基础的分类在原则上会有什么样的不同，在祖尼人那里，这两者都是相互叠置、不谋而合的。我们甚至可以把我们的研究再推进一步。某些事实表明，以氏族为基础的分类比较古老，它是以方位为基础的分类得以形成的模型。

首先，以方位为基础来划分世界的做法并不是从来就有的。它有它的历史，我们也可以重构它所经历的主要阶段。在七分天下之前，肯定是一分为六的局面，我们至今仍然可以发现这种迹象。[152] 而在一分为六之前，则又是一分为四的局面，它对应于四个方位点。基于这种解释，我们认为，祖尼人原本仅仅区别了四个要素，并将它们划定于四个区域。[153]

不容忽视的是，在以方位为基础的各种分类之外，还有与之相对应的、完全平行的以氏族为基础的分类。这里，六氏族的划分显然是先于七氏族的划分的：正因为如此，在“刀”兄弟会中代表部落的主祭才会从六个氏族中选出。说到底，六氏族的划分本身又是从两个基本的氏族群、即从两个胞族的划分中发展出来的；那时候，这两个部分就已经涵盖了整个部落，有关这一事实，我们将在下文中予以讨论。此外，划分成两个胞族的部落所对应的又是四大方位的划分格局。一个胞族位居北方，一个胞族位居南方，在它们之间，是一道由东向西将它们区分开来的界线。在苏人中，我们会清楚地看到这种社会组织与四个方位点的区分是如何联系在一起的。

其次，方位分类对氏族分类的适应很是勉强，而且经常是在一种妥协的情况下实现的，这个事实表明：方位分类或多或少是叠加在氏族分类之上的。如果方位分类体系乃是应该固守的原则，那么每一种事物就应该完全划分到一个，而且是唯一一个特定的区域中；比如说，所有的鹰都应该属于上方区域。然而，祖尼人却知道在各个区域里都有鹰。于是他们提出：每个物种对一个特定的区域都有所偏好，在这个它所偏好的区域里，而且仅仅在这个区域里，存在着该物种最高级、最完备的形式；与此同时，在其他区域里，也有这一物种的代表，当然，它们较小一些，不那么出类拔萃；此外，根据它们所属区域的特有颜色，人们也可以把它们彼此区分开来。于是，除了上方的鹰以外，还有在各个区域里作为物神的鹰：有黄鹰、蓝鹰、白鹰和黑鹰。[154] 每一种鹰都具有它所在区域通常所赋予的所有品性。要想重构出祖尼人达到这一复杂概念的历程，并不是一件不可能的事情。起初，事物都是依据氏族进行分类的，因此，每种动物都完全属于一个

特定的氏族。这种总体归类并没有什么困难，因为当人们把整个物种想象成与这个或那个人类群体具有亲属关系时，并没有产生什么矛盾。然而，当根据方位的分类确立起来以后，麻烦就难免会出现；对严格的排他性定位而言，事实显然与之有所出入。为此，一个物种，一方面要像在先前的氏族分类体系中一样，主要集中在一个单一方向上；另一方面，也完全有必要多样化，以便能够以次级的形式和不同的面貌分散到各个方向中去。

第三，在已有记载的许多案例中，事物都是直接根据氏族来分类的，或者在过去的一段时期内曾经是根据氏族来划分的。只是通过氏族，它们才与各自的方位之间具有了间接的关系。

只要那六个初始氏族还没有分化，那么后来成为新氏族图腾的那些事物，显然只能作为这些氏族中的次图腾而从属于各个氏族的图腾。它们都是氏族图腾的各个种。

直到今天，这种直接的从属关系仍然能够在一个特定的动物范畴中找到，这个范畴就是猎物。各种猎物都分为六类，每一类都被认为是附属于一种特定的“猎兽”。赋有这种特权的每种猎兽都居住在某一个区域内。它们的分布如下：北方是美洲狮，为黄色；西方是熊，为黑色；南方是獾，黑白相间 [155] ；东方是白狼；上方是鹰；下方是猎鼹鼠，像地底下一样黑。这些猎兽的灵魂居住在一小堆石头中，人们相信这些石头就是它们的外形，而石头有时候也被涂上它们各自特有的颜色。 [156] 举例来说，郊狼、山野羊等等都隶属于熊。 [157] 如果想要确保有充足的郊狼可供狩猎，或者想要获得这种动物的特殊力量，那就要在某种专门的仪式上用熊作为物神。 [158] 值得注意的是，在这六种动物中，有三种动物仍然被现在的氏族用作图腾，它们所属的方向也与这些氏族一样；它们是熊、獾和鹰。另外，美洲狮只不过是郊狼的替代者，而郊狼从前是北方一个氏族的图腾。 [159] 当郊狼移归西方以后，美洲狮作为从属于它的一个物种，就留在北方成为了它的继任。因此，曾有一个时期，这四种具有特殊地位的动物都是图腾。至于猎鼹鼠和白狼，我们应该注意到，与之相应的两个区域（东方和下方）中的各个氏族的图腾动物都不是猎兽。 [160] 所以人们必然寻找它们的替代者。

故此，按照祖尼人的想法，各种各样的猎物都直接从属于图腾或者是图腾的替代者。惟有通过图腾或图腾的替代者，猎物才能与它们各自的方位联系起来。这就是说，依据图腾，即氏族对事物进行的分类，要先于依据方位进行的分类。

从另外一个角度来看，这些神话也意味着氏族分类具有较早的起

源。这六种猎兽不仅下辖着猎物，而且还下辖着六大区域：世界的六部分中的每一个部分都被指定给了一种猎兽并受其保护。[161] 正是以它们为中介，划归到它们区域中的动物才能够与创造了人类的神相沟通。于是，我们可以看出，区域，以及归属区域的所有事物，实际上是处在对动物图腾的某种依赖之中的。如果是方位分类在前，那么这一切就不会发生。

乍眼看去，惟有区域分类较为分明，然而，就在它的下面，我们却又发现了另一种分类，它在各个方面都与我们在澳洲所见的分类完全相同。这种同一性甚至比我们在前面论述中所说的还要完满。祖尼人不仅曾经直接依据氏族对事物进行分类，而且这些氏族本身也像澳洲人那样分属于两个胞族。有关这一点，在库欣所记录的一个神话中已经露出了端倪。[162] 祖尼人说，当人类刚刚被创造出来的时候，第一个大祭司兼巫师就把两对卵拿给人们；其中一对像天空一样发出奇异的幽蓝色，另一对如大地母亲一般泛着殷红色。他说一对是夏天，另一对是冬天；然后他让人们选择。第一群人选择了蓝色的那一对，当他们看到没有羽毛的幼鸟出壳时简直欣喜若狂。然而当它们长大以后，就变成黑色的了：它们是渡鸦，它们的后裔是名副其实的祸根，全都迁往了北方。选择红卵的那一群人看到绚丽的金刚鹦鹉破壳而出，从此，他们享有了种子、温暖与安宁。“于是，”神话继续讲道，“最初我们民族分为冬族和夏族……”有些人成为“金刚鹦鹉和金刚鹦鹉的亲属，他们是Múla-kwe人，而选择了渡鸦的那些人就成为渡鸦人，或者叫作Ka'kâkwe人”[163]。故此，社会分为两个胞族，一个位于北方，一个位于南方；一个以渡鸦为图腾，他们已经消失了，另一个以金刚鹦鹉为图腾，他们至今犹存[164]。同时，神话还保留了胞族又划分为氏族的记忆。[165] 神话说，根据这些氏族各自的本性、口味和脾气，北方一族，也就是渡鸦族变成了熊族、郊狼族、鹿族、鹳族等等；而南方一族，即金刚鹦鹉族的情况也与之相仿。这些氏族一旦建立，它们就分有了各种事物的本质：比如说，冰雹和雪的种子属于驼鹿；而水的种子之类就属于蟾蜍等其他氏族。在此，我们又有了新的证据：起初事物是根据氏族和图腾来划分的。

以上所述，已经使我们能够得出结论：祖尼人的体系[166] 确实是澳洲体系的进一步发展和复杂化。然而，最终能够表明这种关系的实在性的，还要算连接这两种极端体系的中间阶段的发现，正是这种发现，才澄清了一种体系究竟是如何从另一种体系中发展出来的。

根据多尔西的记载，苏人中的奥马哈（Omaha）部落，恰恰就处在这种相互混同的阶段上。[167] 在那里，依据氏族对事物进行分类的状况依然清晰可见，而且从前这种分类还要明确得多；至于区域体系

的观念，却还仅仅是处在形成过程中。

奥马哈部落分为两大胞族，每个胞族又包含五个氏族。这些氏族完全遵循父系继承的原则，这意味着，图腾组织，确切地说是图腾膜拜，正在日趋衰落。[168] 氏族依次又分为一些次氏族，有时候这些次氏族还有分支。多尔西并没有说世间万物都划分到了这些群体中。但是，即使这种分类并未穷尽一切，实际上也不可能穷尽一切，但它所包容的事物则肯定非常广泛，至少在过去是非常广泛的。这一点，有关Chatada氏族的研究已经表露无遗。Chatada氏族是我们所能见到的唯一保存完整的氏族 [169] ，它是第一胞族的一部分。至于其他那些可能已经不再完整的氏族，我们暂且不论；当然，无论如何，我们在那些氏族中也能看到同样的现象，只不过它们相对来说不太复杂罢了。

虽然我们还不能确定用来指称该氏族的那个词的意义，不过，对于划入到这一氏族中的事物，我们却掌握有一份相当完整的清单。该氏族包括四个次氏族，而这些次氏族本身又分为多个环节。[170]

第一个次氏族是黑熊次氏族。它包括黑熊、浣熊、灰熊和豪猪，这些似乎都是各个环节的图腾。

第二个次氏族是“不食（小）鸟者”。属下有：（1）鹰；（2）乌鸫，它又分为白头乌鸫、红头乌鸫、黄头乌鸫和红翅乌鸫；（3）灰色乌鸫，或“雷族”，它又分草地鹨和北美草原松鸡；（4）猫头鹰，它分为大、中、小三种 [171] 。

第三个次氏族是鹰次氏族。它首先包括三种鹰；其次还包括一个叫作“劳作者”的环节，这个环节似乎与事物的特定秩序无关。

最后，第四个次氏族是海龟次氏族。附属于它的有雾，其成员具有中止的力量。[172] 另外还有四个不同种的海龟附于该属。

既然有证据使我们相信，这种情况绝非孤例，其他很多氏族也一定具有类似的分支和次级分支，那么，我们就可以比较有把握地假定：这种分类体系在奥马哈人中仍然能够观察得到，而且曾经比今天复杂得多。除了事物分布方式以外，与澳洲的情形相类似，我们还能看到定向观念的影子，尽管这种观念在形式上还是十分粗陋的。

每当部落围成一圈安营扎寨，在这个圈子内，各个特定群体的位置都是固定的。两大胞族分居在部落行进路线的一左一右；这样，它们便根据行程的方向而分为两方。在每个胞族所占据的半个圆圈内，那些氏族都相互参照着各就其位，各个次氏族亦然。这样分配给它们

的位置，并不主要取决于它们之间的相互关系，而取决于它们各自的社会职能，取决于从属于它们的那些事物的本性，以及人们所以为的这些事物会对他们产生的影响。例如，在每个胞族中，各有一个氏族与雷、战争具有特定的联系，一个是驼鹿氏族，另一个是Ictasandas氏族。它们两个就在营地入口处相向而居，负责守卫 [173] ；当然这主要是仪式性的，并不很当真。其他氏族也依照同样的原则，根据它们与这两个氏族的关系加以排列。就这样，事物和它们所从属的社会群体一起，被分配到了营地之中。而空间也在氏族之间、在属于这些氏族的事物和事件之间得到了划分。但是，通过这种方式加以划分的空间显然不是宇宙空间，而只是部落所占据的空间。氏族和事物有了定向，但这种定向并不是以方位点为依据的，而是以营地的中心为参照的。准确地讲，这种划分并不对应于各个方位，而仅仅对应于与这个中心点相对的前后和左右。 [174] 另外，这些专门划分出来的空间是从属于氏族的，而不是像祖尼人那样，氏族要划归到各个分区。

在其他某些苏人部落中，定向的观念已经变得较为鲜明了。与奥马哈人一样，奥塞奇印第安人也分两大胞族，一个居右，一个居左 [175] ；不过，奥马哈的两个胞族的职能在某些方面是相互混同的（我们已经看到，每个胞族都含有一个战争氏族和雷氏族），而该部落的两个胞族的职能却泾渭分明。部落的一半负责战争，一半承当和平。这必然导致事物的定位更加明确。我们在坎萨（Kansa）印第安人中也发现了类似的组织。而且，其中每个氏族和次氏族与四个方位点皆有确定的关系。 [176] 蓬卡（Ponka）人 [177] 则更进一步。像上述几个部落一样，他们部落的营圈也一分两半，对应于两个胞族。另一方面，每个胞族又包括四个氏族，但由于每种作为其特征的要素都同时分属于两个氏族，所以这四个氏族很自然地可以还原成两对。从而，各个族群和事物的分布如下：营圈分为四个部分；首先，在入口的左侧是两个火氏族（或雷氏族）；位于它们背后的是两个风氏族；在入口右侧的是两个水氏族；再往后是两个土氏族。于是，四大要素每一个都准确地固定在了整个圆周的四分之一圆弧上。以此为基础，只要这个圆周的轴和罗盘两轴中的一个相重合，那么氏族和事物也就定向于四个基本的方位。而我们知道，在蓬卡人的部落中，营地的入口总是朝西的。 [178]

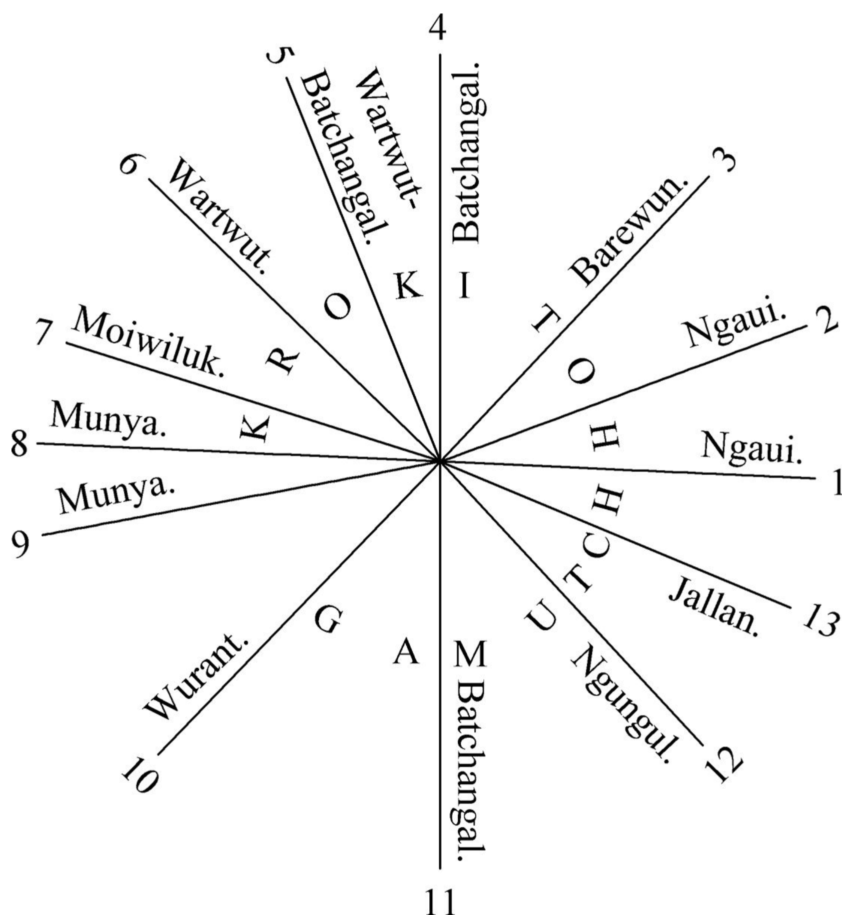
不过，这种定向（这在部分上还只是假设）仍然是间接的。部落的次级群体连同附属于它们的各种事物在营地内的定位多多少少还算是明确的；然而，在所有这些案例中，还没有一例被报告说它的氏族与一般空间的某一部分具有特定的关系。既然这还只是一个部落空间的问题，那么它与祖尼人的情况就相差很远。 [179] 要想切近于祖尼人的分类，我们还只能离开美洲回到澳洲。在澳洲部落中，我们将发现

苏人所没有的东西，那将是一个新的证据，是具有决定性的证据，证明我们所谓的美洲体系和澳洲体系之间的区别非但不是单纯的地方因素所决定的，而且也绝不是不可还原的。

这个部落就是我们已经考察过的沃乔巴卢克部落。诚然，我们引以为据的是霍维特的资料，而霍维特并没有说方位点在事物的分类中究竟发挥了什么作用；而且我们也没有任何根据怀疑他的观察在这一问题上的准确性。然而，可以肯定的是，在与之有关的所有氏族中，每一个氏族都与一个特定的空间区域联系在一起，那个区域完全是氏族自己的区域。而且，这一回它们的区域也不再是营地内的一块地方了，而是在整个视界内被划定的一部分。于是乎，每个氏族在罗经刻度盘上都能各有定位了。氏族与它的空间区域之间的关系极为密切，其成员必须埋葬在这个确定的方向上。[180] 例如，Wartwut氏族，也就是热风氏族 [181] 的成员一定要埋葬在“北偏西一点儿，那也就是在他们的地区中热风吹来的方向”。而太阳族的成员则要埋葬在太阳落山的方向，其他氏族也同出一辙。[182]

这种空间区域的划分与该部落的社会组织的本质密切相关，以致霍维特把区域划分看作是“沃乔巴卢克人用来保留和说明他们的族群与图腾、他们与这些族群和图腾的关系以及他们相互之间的关系的一种机械方法”。[183] 但凡两个氏族有所关联，那么就事实本身而言，就不可能不牵涉到在空间中相邻的两个区域。这种情形可以用图表示出来。这幅图是霍维特根据一位绝顶聪明的土著的说法画出来的 [184]，那个土著为了把部落的组织描述出来，先放下一个小棍，让小棍端端正正地指向东方，因为Ngaui，即太阳乃是主图腾，所有其他图腾都是参照与它的关系才得到确定的。换言之，一定是太阳氏族和东西方向，提供了两大胞族的基本定向，即Krokitch胞族位于东西线以上，Gamutch胞族位于东西线以下。实际上，从图中可以看出，Gamutch胞族整个位于南方，而Krokitch胞族几乎全部位于北方。唯有一个Krokitch胞族中的氏族，即第9号氏族，越过了东西线，而我们完全有理由相信，这种反常应该归咎于观察中的失误，抑或是因为原初的体系后来或多或少有了一些变化。[185] 于是，我们就得到了一个北方的胞族和一个南方的胞族，这完全类似于我们在其他社会中所见到的情况。南北线的北方部分恰好为：Krokitch胞族的鹈鹕氏族所据，而该线的南方部分则为Gamutch胞族的同名氏族所有。这样就分出了四块地方，其他氏族都定位其中。与奥马哈人一样，它们的排列次序表达了它们图腾之间的亲属关系。把氏族分割开来的那些空间，都以该空间中的主要氏族的名字来命名，其他氏族都是从这个主要氏族中分裂出来的。例如，氏族1和氏族2都被说成是“太阳人”；分给它们的空间“完全”都是白色凤头鹦鹉的空间。[186] 既然像我们已经指出的那

样，白色凤头鹦鹉是太阳的同义词，那么我们就可以说，从东到北整个这一块都属于太阳。与之相似，从4到9这几个氏族，也就是从北到西的这几个氏族，全都是第一胞族中的鹈鹕氏族的环节。从而，事物定向所具有的规则性也就昭然若揭了。



概言之，我们有理由认为，不仅在上述两种分类类型同时并存的祖尼人那里，以氏族和图腾为基础的分类比较古老；而且，我们也可以根据次级系统从首要系统中发展而来并加诸其上的过程，去详细检验不同社会的分类情况。

在具有图腾组织的社会中，部落的次级群体——胞族、氏族和次氏族——依据它们的亲属关系、依据它们在社会功能上的相似性和差异性来划分地域的办法，是一条普遍的规则。因为两个胞族都独具个性，它们在部落生活中扮演着不同的角色，所以它们在空间上也是相

对应的。一个在这一边安顿，一个在那一边立足；一个定位于这个方向，一个则相反。在每个胞族内部，如果氏族彼此邻近，那么与之相关的事物就紧密相联；如果氏族彼此分离，那么与之相关的事物也就格格不入。在我们已经提到过的社会中，这些规则都分外鲜明。事实上，我们已经看到，普韦布洛中的每个祖尼氏族是怎样定向于划分给它们的区域方位的；苏人中具有完全对立的社会功能的两个胞族，又是怎样一左一右、一东一西地安营扎寨的。更何况，在其他许多部落中，还能够找到与之相同或相似的事实。根据已有的报告，无论是易洛魁人 [187] 、怀恩多特人 [188] 、佛罗里达已经解体的塞米诺尔人 [189] 、特林吉特人（Tlingit），还是卢乔人或德内丁杰人（Déné Dindjé）这样的最北边的、最低劣的也是最原始的印第安人 [190] ，它们的胞族都存在着这种有关功能和定位的双重对立。在美拉尼西亚（Melanesia），对胞族和氏族之相对定位的确定也同样严格。它足以使我们回想起我们已经讲过的那些分为海胞族和陆胞族、一个在下风向安营、一个在上风向扎寨的部落。在很多美拉尼西亚社会中，这种一分为二的划分实际上完全是以往组织的遗迹。 [191] 而很多文献又纷纷记载，澳洲也有同样的定位现象。在那里，尽管每个胞族的成员分散在为数众多的地方群体中，但在每个群体内部，他们安营扎寨的时候也是相互对立的。 [192] 不过，这种排列以及由此产生的定向，在整个部落聚集起来的时候最为明显。在阿兰达，情况尤其如此。另外，我们在阿兰达还发现了一种独特的定位观念，每个氏族都被指定了一个神话的方向。水氏族被认为属于水的区域。 [193] 死者的定位都在传说中的祖先阿尔彻灵迦曾经居住过的神秘营地的那个方向上。在某些仪典（穿鼻仪典、拔掉门牙的仪典）中，都涉及了母亲的神话祖先的营地方向。 [194] 在库林人（Kulin）和新南威尔士沿岸的一大批部落中，各个氏族在部落集会中的定位，皆取决于他们来自于视平线上的哪个方向。 [195]

有鉴于此，我们就很容易理解依据方向的分类是如何确立起来的了。事物首先是依据氏族和图腾来分类的。但是，我们刚才所讲到的氏族的严格定位，必然会导致划归氏族的事物的相应定位。举例来说，自从狼族属于营地中某块地方的那一刻起，划归到这一图腾的各种事物也就必然随之都有了相同的归宿。因而，只要营地以某种确定的方式有所定向，那么它的所有部分，连同组成它的每样事物，无论是人还是物，也就随即全都有了定向。换句话说，从此以后，所有事物都会被认为，它们在本性上和空间上某个确定的区域具有同样确定的关系。当然，这样划分的只是部落空间。但是，对原始人而言，部落构成了全人类，创建部落的祖先就是人类的祖宗和缔造者，同样，营地的观念也完全等同于世界的观念。 [196] 营地就是宇宙的中心，整个宇宙就集中在营地之内。所以，宇宙空间和部落空间区别尚不足

论，心灵不费吹灰之力就可以从一个空间过渡到另一个空间，而且几乎毫无察觉。通过这种方式，事物就和特定的方位联系在一起了。不过，只要胞族和氏族的组织还势头正旺，只要依据氏族的分类还占有主导地位，那么事物就要通过图腾才能委附于区域。我们已经看到，在祖尼人中，至少对某些事物来说，还是这种情况。但如果图腾群体中出现了过于精细的等级划分，如果图腾群体消失了，或是被相互间简单并置的地方群体代替了，那么顺理成章，依据方位的分类就成了唯一的可能。 [197]

综上所述，我们刚才所研究的两种分类类型，都表达了它们建构于其中的那个社会，只不过侧重面有所不同罢了；它们一个以部落的法制和宗教组织为蓝本，一个以部落的形态组织为蓝本。如果要确立事物间亲属关系的纽带，要建构日益广泛的动物族群和现象门类，那么只要借助家庭、氏族和胞族所提供的观念，只要以图腾神话为起点，就可以大功告成。而如果要确立的是空间区域之间的关系，那就要以社会中人们所维系着的空间关系为出发点了。前者的框架是由氏族本身提供的，而后者的框架则来自氏族当场造成的物质印记。总之，两种形式的起源都是社会。

4.中国

我们将要描述的最后一种分类类型，至少就其原则而言，能够呈现出上述分类的所有基本特征；惟独一点例外，那就是在我们所知道的范围内，它一贯独立于任何社会组织。在这样的分类类型中，最引人注目、最富有启发性的杰作，就是中国人的察天文、观星象、利用地磁和星术来进行卜占预测的体系。这个体系所依托的历史，可以回溯到最为久远的过去；它肯定比中国现存最早的可信的断代文献还要源远流长。 [198] 因为早在我们纪元的最初几个世纪，它就已经发展成熟了。另一方面，我们之所以将要先对中国进行研究，还因为这种体系并不是这个国家所独有的，它见于远东的各个地区。 [199] 暹罗人、柬埔寨人等全都知道这个体系，并应用着这个体系。在这些民族看来，它表达了“道”（Tao），即自然。它是我们通常所说的道家（Taoism）的全部哲学和膜拜的基础。 [200] 在人类已知的为数最多的人口中，它掌管着生活的所有细节。

鉴于这种体系的重要性，我们至多只能勾勒出它的主要特点。我们想要说明的是，它在一般原则上与我们迄今为止已经探讨过的体系具有一致之处，为此，我们将仅限于描述那些必然能够展现出这一特

点的东西。

这个体系本身又是由大量相互混同的体系组成的。

该体系所依据的最基本的原则之一，是在四个基本方向上的空间划分。在这四个区域中，每个区域都由一种动物主管，并且以这种动物的名字来命名。更确切地说，这种动物和它所在的区域已经被认同为一：青龙为东，朱雀为南，白虎为西，玄武为北。每个区域都具有该方动物的那种颜色。但一块地方到底是吉是凶，条件始终处于变动之中，我们在此无法逐一详陈。而且，这种负责一方的象征动物既管天也管地。例如，如果一座山或一处地形看上去像是老虎，那它就属虎属西；如果像龙，那它就从龙从东。于是乎，如果某个地方周围事物的面貌与它们的定向相吻合，比如说西面的事物有虎形，东面的事物有龙貌，那么，这里就会被认为是一块福地。[201]

每个方位点之间的区域又一分为二，结果总共就有了对应于八个罗盘方位的八个分区[202]。这八个方向，依次与八种力量紧密相连，由画在堪舆罗盘中心的八个三连符号来代表。在八种力量中，首先，是处在两极的（第一和第八）两相对立的地与天的实体；然后，是位于它们之间的另外六种力量，它们分别是：（1）雾霭，云霓，飞霞等等；（2）火，热，太阳，光，闪电；（3）雷；（4）风与木；（5）水，江河湖海；以及（6）山。[203]

这样，一些基本的要素，就分布在了各个罗盘方位上。而每一个要素，又分别被附加了一组事物：乾（khien）：天，光的纯粹本原，雄性，等等，位于南方。[204]它“代表着”稳定性和力，代表着头、天界、父、君、圆、驽马、金属、冰、红色、良马、老马、瘦马、杂色马[205]、树木的果实等等。换言之，天包含着这些不同种类的事物，就像我们的属也包括很多种一样。坤（Khwun），雌性的本原，土地与黑暗的本原，向北方；它包括驯服、牛、腹部、地母、布、锅、多、黑色、大车，等等。巽（Sun）意味着进入；属于它的有风、木、长、高、禽、大腿、长女、进退、所有百分之三百的收获[206]，等等。我们仅限于举这几个例子而已。像这样划归到这八种力量之下的各种动物、事件、属性、物质和意外遭遇真是不胜枚举。它采用一种真知（gnosis）[207]或秘义（cabbala）[208]的方式，涵盖了整个世界。经典作者及其效仿者们，以一种取之不尽、用之不竭的天才与激情，纵横挥洒，在这一主题上展开了无尽无休的玄思。

除了根据这八种力量的分类以外，还有一种分类，把事物分配于土、水、木、金和火这五大要素的名目之下。我们注意到，前者也不是不能还原为后者的；假如刨除了山，再把雾化作水，把雷并入火，

那么这两种划分就恰好吻合。

不管这两种分类究竟是一个从另一个之中导源而出的，还是一个叠加在另一个之上的，反正这五大要素也扮演着与八种力量同样的角色。不仅万物都根据它们的组成物质或者它们的形式而与这些要素联系在一起，而且，历史事件、地形地貌等等也都与这些要素相关。[209] 行星也都归诸这五大要素：金星就是金之星，火星就是火之星，如此等等。另外，这种分类整体上还涉及区域体系，因为每一个要素都定位于一个基本的分区。我们完全可以把土放在宇宙的中心，同样我们也有充分的根据把其他要素分派到四个空间区域。于是，它们也像区域一样，有吉凶、强弱、生成与被生成之分。

我们姑且不再追述在数千年传统中精心构筑起来的中国哲学了。为了把上述体系的基本原则应用于各种事实，区域和事物的划分与再划分可以永无休止地增加和复杂化。甚至，对那些最明显不过的矛盾也无须担心。例如，可以发现，土就被认为有时居北，有时居东北，有时又居中。 [210] 事实上，这种分类首先是用来规定人们的行为的，而它之所以能够避免经验中的矛盾而做到这一点，全要归功于它那无可比拟的复杂性。

不过，中国体系中最后还有一项复杂的内容仍有待阐述，这就是：像空间、事物和事件一样，时间本身也构成了分类的一部分。四季对应于四方。每方区域又一分为六，这样，二十四个分区就自然而然地对应于中国人一年中的二十四个节气了。 [211] 这种一致性并不出乎意料，在我们上文已经讲到过的所有思想体系中，季节的重要性和空间的重要性都是相比肩的。只要方位一定，季节就必然和方位点联系在一起，如冬天和北方、夏天和南方等等，都可以以此类推。但季节之分还只是测度时间的第一步。为了臻于完善，这种体系另外还设想了一套对周期、年、日和时的划分，提供了巨细兼有的各种时间尺度。中国人实现这一结果的方法是：他们建构了两个循环，一个有十二项，一个有十项，所有这些项都有其自己的名字和本性，所以，任何一个时刻就都可以采用取自这两个循环的双重特性来表现了。 [212] 无论是年还是月，是日还是时，这两个循环都同时并用，于是就实现了对时间的相当精确的度量。结果，它们的组合就形成了一种六十进制的周期 [213] ，因为十二项的循环历经五轮、同时十项的循环历经六轮以后，一组双重特性恰好重现，并使时间段又得到了同样的定性。同季节一样，他们划分出的两个循环都与罗盘方位联系在一起 [214] ，而且通过四个方位点与五大要素系于一处。这样，中国人就形成了一种对我们现行的观念来说简直是不可思议的观念，即非同质的时间观念。他们的时间由五大要素、方位点、色彩以及附属于它们的种种事

物为象征，并且时间的不同部分要受到千变万化的各种影响的支配。[215]

然而，这还不是全部。六十年一循环中的十二年，进而又跟十二种动物联系起来，其顺序如下：鼠、牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、狗、猪。[216] 这十二种动物每三个一组，分布在四个方位轴之间，通过这种方式，时间的划分 [217] 也就跟总的体系联系起来了。例如，有一本书就从头这样历数道：“子（tsz）年以鼠为兽，属北属水；午（wu）年属火亦属南，其兽为马”，等等。[218] 年份不仅归入了五大要素 [219]，而且同样也归入了用动物来代表自身的区域。显然，我们所面对的必定是错综纷繁的分类，然而，尽管其中矛盾重重，它们却牢牢地把握住了实在，并足以提供一种相当有用的行动指南。[220]

区域、季节、事物和物种的分类支配了中国人的全部生活。这种分类是家喻户晓的风水信条的原则，通过风水，它决定着建筑的朝向、村庄和房屋的建设以及坟墓的位置。之所以有些事要在这里完成而有些事要在那里实施，之所以某些事务只能在这么一个时间去做，这全都取决于基于这种传统体系的种种根据。而且，这些根据并不只是考虑了地理因素的占卜，它们同时也来自于对年、月、日、时的详察：此时此刻吉利的方向换一时间可能就会变得不再吉利。季节不同，力也有和谐冲克之分。这样，不仅每样事物在时间上和空间上是异质的，而且就在一个体系之内，时空这两方面的设置也还有相应、相克或相合的不同情况。正是所有这些无穷无尽的要素组合起来，才确定了事物在本性上的属和种，确定了力的运动方向，确定了什么是必须采取的行动。因而，这种哲学给我们留下的印象，既是深奥的又是幼稚的，既是粗陋的又是精妙的。那么，我们在此就得到了一个极具典型性的案例：集体思想在以一种深思熟虑和博学广奥的方式，摄理着那些显然十分原始的主题。

实际上，虽然我们没有办法在中国人的分类体系与我们先前所研究的分类类型之间建立一种历史的联系，但是，却不能不承认它们都是以相同的原则为基础的。除去中国没有氏族的观念以外，事物分属八个方向和八种力量的分类，事实上就是把宇宙划分成了八个家族，这就如同澳洲的分类。而且，我们发现，中国分类体系的基础同祖尼人一样，都把空间划分成了完全相似的基本区域；这些区域都与某些要素、罗盘方位以及季节相关。再者，在祖尼人中，每个区域都有自身的颜色，并主要受到某种动物的影响，这种动物同时象征着要素、力量和时刻。诚然，我们无法确认这些动物过去曾是图腾。而即使氏族在中国仍然具有重要的地位；即使他们仍然具有严格意义上的图腾氏族的鲜明特点，也就是说，保持着外婚制；似乎中国人从前也并不

是以这些指称区域或时间的动物来命名的。然而，令人惊奇的是，据一位当代的作者说，在暹罗，同年同属相的人之间还是存在着婚姻禁忌，甚至不是出生在同一轮中的同属相的人也须如此 [221] ；这就是说，在婚姻关系上，个体与他所属的动物之间的关系与其他社会中个体与其图腾的关系具有同样的效果。此外，我们知道，中国人在议定婚姻时先要咨询占卜者，而其中有关出生时星象的考察和生辰八字的考察发挥着相当重要的作用。 [222] 当然，我们没有看到任何一个作者提到，属于同年或同名的两年的个体按规定禁止结婚。不过，这种婚姻有可能被认为是非常不吉利的。无论如何，虽然我们在中国没有发现这种相同属相的人群之间的外婚制，但从另一个角度来看，这些人之间毕竟还是存在着一种准家族的关系。实际上，杜利特尔告诉我们，每个人都被认为是属于一种特定的动物的 [223] ，而属于同一动物的人不能参加对方的葬礼。 [224]

在中国这样开化的国家，我们至少还发现了一些痕迹，可以使我们联想起那些在更简单的社会中所观察到的分类。然而，中国并非孤例。

首先，我们刚才已经看到，中国分类在本质上是占卜的工具。而希腊的占卜方法酷似中国，这种相似预示着他们是用性质相同的程序来划分基本观念的。 [225] 很可能是出于占星的需要，希腊人用各种要素和金属来指称行星的情形与中国人如出一辙。火星是火，土星是水，等等。 [226] 某些事件与某些行星之间的关系，对空间和时间的兼顾，某一区域与一年中的某一时间以及某种事务之间特定的对应性，这一切在这两个不同的社会可谓不谋而合。 [227] 还有一个更为奇异的巧合，可以让我们在中国人、希腊人甚至还有埃及人的星象学和相面术之间建立联系。希腊人根据黄道和行星来占卜的理论（据说该理论源于埃及 [228] ），要在身体的特定部位与行星的特定位置、特定的方向与特定的事件之间确立严格的对应关系。而在中国，也存在着一种广为流传的学说，它的基础正是同样的原则。每一种要素都与一个方向、一个星群和一种颜色联系起来，继而，人们还认为这些不同的事物对应于拥有不同灵魂的各种器官，对应于情感，对应于“禀性”的各个部分。例如，“阳”（yang），是光明和天空的雄性本原，内脏为肝，膀胱为腑，开窍于耳和肛门。 [229] 这种理论明显具有一种普遍性特征，它并不仅仅是一些稀奇古怪的东西，其中蕴涵了人们构想事物的特定方式。通过这种方式，个体实际上成为了宇宙的参照，事物在一定意义上被表达为鲜活的肌体功能。这是一种名副其实的小宇宙理论。

而且，占卜与事物分类具有上述关系，是再自然不过的事情了。

每一次占卜仪式，无论有多么简单，它的依据都是特定存在之间预先具有的相互感应，是传统所承认的特定记号与某种未来事件的紧密联系。何况，占卜仪式通常都不是孤立的，它往往是一个有组织的整体的一部分；因此，占卜的科学并不会形成相互隔绝的各组事物，反而会把各组事物彼此联系起来。所以，占卜体系的基础至少是一种含蓄的分类体系。

其次，尤其需要指出的是，我们在开化社会的神话中，可以说轻而易举地就能够发现完全类似于澳洲人或北美印第安人的分类方式。每种神话基本上都是一种分类，只不过它所依据的原则来自于宗教信仰，而不是科学观念。高度组织起来的众神分摊了全部自然，就像在其他地方宇宙都分配给了各个氏族一样。例如，印度就如同中国人把万物都根据阳和阴（yin）这两大基本原则来分类一样，把事物和它们的神划分到了天、地、气三个世界之中。把某些事物依据本性委诸神，就相当于把这些事物划归到同一个属的名头之下，亦即把它们划分到了同一个类别之中。使诸神相互联系起来的系谱和身份，就蕴涵着借助这些神明所表现出来的事物类别之间的并列关系或从属关系。当人们说，宙斯作为人类与诸神之父把生命赋予了雅典娜这位战争女神、智慧女神和猫头鹰之主，这实际上意味着，有两组意象被联系到了一起，它们的相互关系就是不同分类之间的关系。每一个神都有它的互体（double），这些互体是它本身的另外一些形式，却有其他的功能；因而，不同的力量以及它们所作用的不同事物，就被归附于一个中心的观念，或者说是主导的观念。而这种关系，就相当于种与属的关系或是次级的变种与主要的种之间的关系。例如对河神波塞冬（Poseidon）[230] 来说，就还有一些稍逊一筹的人格附着于他，如农耕神（阿法柔斯［Aphareus］、阿罗欧斯［Aloeus］、农人、打谷者）、马神（阿克托尔［Actor］、埃拉托斯［Elatos］、希波孔［Hippocoon］等等）和草木神（菲塔尔弥俄斯［Phutalmios］）。[231]

这种分类作为已经发展得很完善的神话基本要素，在宗教思想的演进中发挥了重要的作用。它们促进了由多神向一神的简化，因而为一神教开辟了道路。作为婆罗门神话特征的“单一主神信仰”（henotheism）[232] ，至少在发展到一定阶段以后，就确实倾向于让越来越多的神相互化约，以至最终使每个神都拥有其他神的特点，甚至还拥有其他神的名字。从某种角度来看，在佛教产生以前，印度的泛神论就是一种不太稳定的分类，其中的属很容易变成种，反之亦然；然而，这却体现出了一种日渐增长的归为一统的倾向。湿婆教派（Śivaism）和毗湿奴派（Vishnuism）的情况也是如此。[233] 乌泽那也曾指出 [234] ，希腊和罗马的多神论渐进体系化的过程，就是西方一

神论得以产生的一个基本条件。[235] 次要的、地方性的神和专门化的神逐渐地从属于那些更为一般的主神，从属于那些本性更强大的神，并且倾向于被它们所吸收。有一段时间，有关前者的某些特定观念还保留着，那些旧神的名字和大神的名字同时并存，不过它们只是附属于后者的。此后，旧神的存在越来越有名无实，直到有一天，只剩下那些大神了。即使在宗教仪式上不尽如此，那么至少在神话中是这样的。几乎可以说，当神话分类日益圆满和体系化之后，当它们囊括了宇宙之后，实际上也就宣布了确切意义上的神话的终结。潘（Pan）[236] ，婆罗门（Brahmán），生主（Prājapati）[237] ，这些高级的属、彻底的和纯粹的存在，差不多像基督教的超验的上帝一样，都是些难以为其造像的神话形象。

因此，我们不知不觉地就已经触及到了抽象的并且是比较合理的分类类型，正是它为最早的哲学分类戴上了冠冕。可以肯定，中国哲学，就道家而言，是建立在我们所描述的分类类型的基础上的。在希腊，虽然并没有期望确定其学说的历史起源，但我们不能不注意到，事物也是在两个原则之间进行划分的——在赫拉克利特爱奥尼亚学派那里是战争与和平，在恩培多克勒是爱与恨，这确实与中国的阴阳分类有异曲同工之妙。毕达哥拉斯学派在数、素、性与某些其他事物之间确立起来的联系，不禁让人联想起我们已经讨论过的那种源于巫术—宗教的对应性。而且，甚至在柏拉图时代，世界仍然被构想成一个分门别类、等级森严的庞大的感应体系。[238]

5.结论

因此，原始分类绝不是个别或例外的，也绝不是与开化民族所采用的分类格格不入的；恰恰相反，它们似乎可以在丝毫不打破连续性的情况下，与最初的科学分类一脉相通。事实上，纵然原始分类在某些方面与科学分类具有很大差别，前者也已经具备了后者的所有本质特征。首先，像所有精密的分类一样，原始分类也具有等级观念的体系。原始分类并没有简单地把事物安排在孤立的群体中，相反，这些群体相互间具有确定的关系，它们共同组成了一个单一的整体。而且，像科学一样，这种体系还具有纯粹的思辨目的。它们的目标不是辅助行动，而是增进理解，使事物之间的关系变得明白易懂。一旦给出了某些作为基础的概念，心灵就会感到一种需要，要把对其他事物所形成的观念与它们联系起来。于是，这种分类首先就要联系观念，统一知识。因此，可以毫不夸张地说，它们将成为科学的分类，它们将建构最初的自然哲学。[239] 澳洲人并不是从规范他们行为的角度出

发，甚至也不是从证明他们实践的考虑出发，才在其部落的各种图腾之间划分宇宙的。对他们来说，图腾观念是最基本的，他们必然要把他们所知道的其他所有事物都与图腾联系起来。所以，我们可以认为，这种非常古老的分类所依赖的条件，对于一般意义上的分类功能的生成也起到了重要的作用。

我们的研究结果表明，这些条件在本质上是社会的。事情非但不像弗雷泽想象的那样，人们的社会关系要以事物之间的逻辑关系为基础，而且事实上，正是前者为后者提供了原型。弗雷泽说，人们之所以划分为氏族，依据的是先已存在的事物分类；然而，恰恰相反，人们之所以将事物这样分类，正是因为他们是依据氏族划分的。

实际上，我们已经看到了这种分类是如何以最切近的、最基础的社会组织形式为模型的。不过，事情还不止于此。社会并不单纯是分类思想所遵循的模型；分类体系的分支也正是社会自身的分支。最初的逻辑范畴就是社会范畴，最初的事物分类就是人的分类，事物正是在这些分类中被整合起来的。因为人们被分为各个群体，同时也用群体的形式来思考自身，他们在观念中也要对其他事物进行分门别类的处理，这样，最初这两种分类模式就毫无差别地融合起来了。胞族是最早的属；氏族是最早的种。事物被认为是社会的固有组成部分，它们在社会中的位置决定了它们在自然中的位置。我们甚至可以怀疑，通常用来构想各个属的图式方法，是不是也在部分上取决于同样的影响。一个随处可见的事实是，人们一般都把组成事物的东西想象成是位于观念架构中某一点上的东西，它们具有或多或少明确划定了界线的空间范围。概念以及概念之间的相互关系每每被表现为一些同心的或不同心的圆、相互包含或不包含的圆，这肯定是不无原因的。人们在想象纯粹的逻辑分类时，所用的形式反而与其真实性质大异其趣，那么这种倾向有没有可能来源于这样一个事实：即最初逻辑分类就是用社会群体所采用的形式以及它们在空间中的确定位置来构想的呢？而且，我们实际上不是已经看到，在为数众多的千差万别的社会中，属和种都具有这种空间定位吗？

不仅类别的外在形式具有社会的起源，而且把这些类别相互连接起来的关系也源于社会。这是因为，人类群体是环环相扣的：次氏族组成氏族，氏族组成胞族，胞族又组成部落，所以事物的分类也就采取了同样的秩序。它们在跨度上有规律地缩小，从属到种，从种到变种，如此等等。它们的缩小程度，就来自于从最大、最古老的社会群体到比较新、比较细致的社会群体的变化过程中所呈现出来的同等的缩小程度。而且，如果事物的全体被构想为一个单一的体系，这是因为社会本身看上去就是这个样子的。社会是一个整体，进一步说，社

会就是那个 与之相关的所有事物所组成的独一无二的整体。因而，逻辑等级就是社会等级的另一侧面，而知识的统一性也不过就是扩展到了宇宙的集体的统一性而已。

此外，把同一类别的事物或不同类别的事物相互联系起来的纽带，本身也被构想为社会的纽带。我们还记得，起初，人们对这种关系的表达仍然具有道德的意涵，尽管它们对我们来说不过是一种隐喻，但是原来它们可是名副其实的。与社会属于同一类别的事物确实被看作是该社会群体的亲属，因而这些事物相互之间也都是亲属。它们具有“同样的血肉”，属于同一个家族。因此，在一定意义上，逻辑关系就是家庭关系。而且，就像我们已经看到的那样，有时候，逻辑关系在各个方面也完全可以比之于主人与其所有物之间的关系、首领与其属民的关系。属比种优越的观念，从实证的观点看是非常离奇的；对此，我们甚至可以推测，抑或从上述社会关系中，完全可以看出这种观念的原初形式来。就像唯实论所说的一般观念支配着个体那样，氏族图腾也支配着次氏族的图腾，并且进一步支配着个体的个人图腾；而只要胞族保持着它原初的稳定性，那么相对于组成胞族的分支，相对于这些分支中所包括的那些事物，胞族就具有首要的地位。虽然霍维特所记述的一个沃乔布卢克人说，他基本上是Wartwut人，部分上是Moiwiluk人 [240] ，但是，他首先得是Krokitch胞族人或Gamutch胞族人。在祖尼人中，象征六个主要氏族的动物，对于它们各自的次氏族和划归各个次氏族的那些动物来说，都具有管辖的主权。

不过，虽然通过以上论述，已经使我们能够理解，在一个单一体系之中相互联系的类别观念是如何诞生的，但我们仍然没有弄清，究竟是什么力量导致了人们要把事物按照这样的方式进行分门别类。诚然，分类的外在形式是由社会提供的，然而，从这一事实并不必然就能得出结论，认为这种框架的使用方式也可以归诸具有同一起源的原因。先验地说，有一种截然不同的动机决定了事物联系与融合的方式，或者相反，决定了事物区别与对立的方式，这也是非常可能的啊。

然而，我们现在所拥有的逻辑关联的概念，反而使我们摒弃了这种假设。我们刚才看到，事实上，逻辑关联是通过家庭关联的形式，或者经济关系、政治属从关系的形式加以表现的；所以，作为家庭、社会和其他各种组织之基础的那种情感，在事物的逻辑划分上也同样行之有效。事物或相互吸引，或相互对立，这与人们或因亲属关系而联合、或因族间血仇而对抗完全同出一辙。这两者是融为一体的，就像拥有共同情感的一家人那样融洽。有些事物从属于另一些事物，而

这与某样东西低于它的所有者，与臣民隶属于他们的主人，都是何其相似乃尔！正是这种集体心灵（âme）的状态产生了这种分类，而且这种状态可谓富有成效。事物之间具有与个体之间一样的情感亲和性，事物就是根据这种亲和性进行分类的。

从而，我们得出如下结论：分类所划分的不可能是概念，分类所依据的也不可能是纯粹知性的法则。因为，要使观念能够根据情感而成体系地加以安排，那么这些观念就必然不可能是纯粹的观念，它们本身应该是情感的产物。事实上，对于那些所谓的原始人来说，一种事物并不是单纯的知识客体，而首先对应的是一种特定的情感态度。在对事物形成的表现中，组合着各种各样的情感要素。尤其是宗教情感，不但会使事物染上一层独特的色彩，而且也赋予了事物构成其本质的最重要的属性。事物首先是神圣的或凡俗的，是纯洁的或不纯洁的，是朋友或敌人，是吉利的或不吉利的[241]；这就是说，它们最基本的特征所表达的完全是它们对社会感情的作用方式。决定事物分类方式的差异性和相似性，在更大程度上取决于情感，而不是理智。事物本性之所以在不同的社会中会发生改变，是因为它们对群体情感的影响是不同的。在一个社会中被认为是完全同质的东西，在另一个社会中却可能被表现为具有本质差别的事物。对我们来说，形成空间的各个部分都是相同的，它们可以相互替换。然而，我们却看到，很多民族认为，区域间存在着深刻的差别。这是因为每个区域都有它自身的情感价值。在各种不同情感的影响下，每个区域都与一种特定的宗教本原联系起来，因而也就赋有了区别于其他所有区域的独具一格的品性。正是这种观念（notion）的情感价值，发挥着至关重要的作用，决定了观念（idea）联系或分离的方式。它是分类中的支配角色。

常常有人说，人类在刚开始构想事物的时候，必须得把这些事物与其自身联系起来。通过以上讨论，我们就可以更加透彻地理解人类中心论，或者较贴切地了解我们称之为社会中心论 到底是怎么一回事了。最初的自然图式的中心不是个体，而是社会。[242]最初的对象化是社会，而不是人。这一点在苏人那里展现得再清楚不过了。苏人以他们的方式，把整个宇宙收敛到了部落空间的范围内；我们已经看到，宇宙空间本身不过就是部落所占据的场所，对于部落的实际界限，至多只有不很明确的超越。正是由于同样的心理倾向，众多民族都认为他们自己的政治或宗教的首都[243]，亦即他们道德生活的中心，就是全世界的中心，是“大地的中央”。同样，在另一个观念序列中，宇宙的创造力和宇宙中的事物最初也被想象成为神话祖先，即社会的缔造者。

故此，本书就曾开门见山地指出，逻辑分类的观念是久经锤炼才最终形成的。其原因就在于，逻辑分类乃是概念的分类。概念就是历历分明的一组事物的观念，它的界限是明确标定的。而情感恰恰相反，情感在本质上是某种飘游不定、变动不拘的东西。情感的感染力远远超出了它的滥觞之处，会蔓延到所有与其有关的东西上，我们简直无法说出它的传播力量到底在什么地方才能停住。具有情感性质的状态也必然具有相同的特点。我们不可能说出它们从何处开始、在何处结束；它们相互纠结，它们的属性因此也相互混合，以至于无法严格地给它们划定范畴。从另一个角度来说，为了能够标出一个类别的界限，就必须分析出事物究竟是根据什么特征才被认为是汇成一类的，又是根据什么特征才被区分开来的。显然，情感是不听分析的摆布的，至少是分析所难以驾驭的，因为情感太过复杂了。关键在于，只要情感具有集体的起源，它就会蔑视批判的和理性的检验。群体施加在每一个成员身上的压力，不允许个体对社会本身所构筑的观念进行随意评判；社会已经把自身人格的某些东西融入了这些观念。这就构成了相对于个体的神圣。所以，最终的分析表明，科学分类的历史，就是社会情感的要素逐渐削弱，并且一步步地让位于个体反思的历史。然而，这并不是说，时至今日我们已经感觉不到我们所研究的这种久远而来的影响了。它们遗留下来的东西依然存续，它们始终在场；它们是一切分类的框架，它们是心理积习的汇总；正是由于这种积习，我们才使用并列的或有等级之分的分类形式来思考事物与事实。

本书表明，在有关逻辑活动之构成及其功能的问题上，社会学可谓是拨云见日，普照光明。我们对分类做出的探索，同样适用于其他功能或有关知性的其他基本观念。我们在本书中已经讲到，甚至像时间和空间这样的抽象观念，在其历史上，都无时无刻不与其相应的社会组织密切相关。这种方法同样可以帮助我们理解因果观念、实体观念以及各种各样的推理模式等等都是怎样形成的。只要把它们都交付给社会学来评说，那么，形而上学与心理学长期以来争论不休的所有问题，都必将最终从死气沉沉的同义反复中解放出来。至少，这是一条值得尝试的新路。

---

[1] Münsterberg 1889／1892：第3卷，第113页；第2卷，第2分册；第1卷，第129页等等。

[2] 参见Bastian 1887，第11、83页；1886，第1卷，第18页。

[3] Spencer & Gillen 1899，第107、207页。

[4] Haddon 1901，第132页。

[5] Dorsey 1884，第208页。

[6] 原来的加勒比人（Carib），现居于兴古河（Xingu）流域。——英译注

[7] Von den Steinen 1894，第352页。

[8] Von den Steinen 1894，第351页。

[9] Caland 1901；Hillebrandt 1897，第120页；von Negelein 1901。

[10] Bastian 1887，并附有一张很有意思的图表；1892，等等。

[11] Fison and Howitt 1880，第168页；Howitt 1889a，第61页。霍维特的原话是这样说的："这并不是这些部落所独有的，它在远离澳洲之外的地方亦能见到，它可能比我们猜想的要普遍得多。"

[12] Frazer 1887，第85页；1899。

[13] 并不是所有作者都采用这一术语。很多人愿意使用"class"这个词，但是很遗憾，这会导致与姻族之间的混淆，而我们下文就会涉及姻族。为了避免这种错乱，在处理有关著作时，对于其中所有"class"的说法，我们都将替换为"胞族"。术语的统一将有助于对事实的理解和比较。像这样一个使用得如此频繁的术语，如果对其意义能够达成一致，无论如何都将是一件很好的事情。［在英译本中，"胞族"一词均被罗德尼·尼达姆（Rodney Needham）替换成了"半偶族"（moiety）。他说："涂尔干和莫斯用的词是'胞族'，但他们一直希望能够用'半偶族'这个词来作为统一使用的术语。'胞族'通常是指由一些氏族所组成的群体，一个部落会有两个以上这样的群体。当然，涂尔干和莫斯在描述卢乔人（Loucheux）的社会时（见本书注），确实使用的是胞族的这样一种意义，因为卢乔人的社会就是由三个胞族组成的。"——中译注］

[14] 这一图式仅代表着我们作为典型的组织形式。这是最一般的情况。但在某些案例中，这种形式会发生变化。有时候，图腾姻族和氏族被纯粹的地方群体所代替，有时候干脆既没有胞族也没有姻族。——如果想要做得十分完满的话，我们还必须加上地方群体的划分，地方群体经常是叠加在以上几种分支之上的。

[15] Cameron 1885，第350页。另外，他并没有断言只有塔塔蒂是这种情况。他在这些文字前面的一段中提到了一大批部落。

[16] 不过，这里涉及的似乎是把事物划分到图腾群体中的问题，与我们下文将要讨论的问题相似。但这只是一个猜测。

[17] 原文在此加注，说明已将引文中的“class”替换成了“胞族”，并提醒读者，此后的同样替换将不再另行说明。但在英译本中，尼达姆又将所有的引文都改回到了原来的用词，即“class”，并在此做了说明。——中译注

[18] Palmer 1884，第300页；参见第248页。

[19] Curr 1886-1887，第3卷，第45页。

[20] Smyth 1878，第1卷，第91页。

[21] Fison ＆ Howitt 1880，第168页。

[22] Howitt 1889a，第61页，脚注③。

[23] Curr 1886-1887，第3卷，第27页。

[24] ［原作“两个姻族”。——英译注］

[25] Howitt 1889b，第325页；1889a，第61页，脚注③ 。

[26] Curr 1886-1887，第3卷，第27页。我们在此已经纠正了科尔的明显笔误，他原来写成了Wongu所吃的食物叫作Obù或Wuthera。不管怎么看，它也应该写成Wongoo和Oboo［涂尔干和莫斯本来写的是“Obù和Wuthera”。——英译注］可靠一些。［此处原文注与英译本的改正似都不甚确切，但正文是很清楚的。——中译注］

[27] Curr 1886-1887，第3卷，第27页。值得注意的是，每一个胞族或姻族所吃的，似乎都是指定给他们的那些动物的肉；然而，就像我们在下文中将会讨论到的那样，划归胞族或姻族的这些动物一般都具有图腾性质，因而，对于这些群体和个体而言，划归给他们的动物是禁止食用的。难道缪尔黑德所提供的相反的事实，恰好指的是图腾群体仪式性地食用与之相应的图腾动物时的情况？我们不得而知。也许，在这项观察中有一些理解上的不当之处。在这种复杂而难于领会的事情上，出错总是难免的。有必要指出的是，根据一份一览表，Mallera胞族的图腾有负鼠、丛林火鸡、袋鼠和小蜜蜂，而所有的畜类

对于这个胞族的两个姻族（即Kurgila和Banbey）来说确实都是可以食用的（参见Howitt 1883，第45页；1884b，第337页）。

[28] Howitt 1884c，第438页，脚注②。

[29] Howitt 1889b，第326页；1889a，第61页，脚注③。

[30] Howitt 1889b，第326页；参见1889a，第61页，脚注③。

[31] Howitt 1884a，第191页，脚注①。

[32] Curr 1886-1887，第3卷，第27页。“一个独自在外露营的Wongoo人，如果梦到他杀死了一只豪猪，那么他就会相信他第二天将会见到一个Kargilla人。”

[33] Howitt 1884a，第191页，脚注①。

[34] Curr 1886-1887，第3卷，第28页。

[35] 科尔甚至还提到，在这种联系中，那些动物可以是确凿无疑的图腾；但也可以是被指定的食物：“如果一个部落的食谱中包括这种野兽、飞禽或者虫豸，那么凶手［将会］被认定为是该部落的某个成员。假如是花斑蟒蛇，那么就是一个Obad人……然后就该考虑究竟是哪一个……Obad人应该是怀疑对象了。”

[36] Howitt 1884c，第438页，脚注②。参见Howitt 1889b，插页第XIV，图13。

[37] 很多原始民族在仪式中使用的带有宗教意义的非正式乐器。它一般是由系着一根绳的薄而长的扁木片构成的，绳的另一端可再系上一根棍子。牛吼器旋转时发出旋风似的声音，旋转速度不同，音高也不同。有时候也被称为蜂音器、嗡声器或旋转哨。——中译注

[38] 澳洲库尔奈人（Kurnai）的牛吼器英雄之名，亦有图腾之意。——中译注

[39] 澳洲中部部落在仪式上使用的一种特殊法器，由小块木头或小块磨光的石头做成，形状各异，但一般呈椭圆形或长方形，上面刻有表现该群体图腾的图案。有些储灵珈一端有孔并穿有绳子，类似于牛吼器。但无论它们的样子和使用方式是否相同，它们都是最重要的圣物，能够激起强烈的宗教情感。每个图腾群体都或多或少会有这一类珍藏。参见涂尔干：《宗教生活的基本形式》，第2卷，第1章，第

3节。——中译注

[40] 例见Howitt 1884c，第438页。

[41] Howitt 1889b，第326页；插页第XIV，图15和图16。［涂尔干和莫斯写的是“图25、图16、图136”；但实际上插页中只有17幅图。在所引用的地方，霍维特仅仅参考了图15和图16。——英译注］

[42] Howitt 1889b，第326页。

[43] 缪尔黑德明确指出，邻近部落也遵循这套程序。瓦克尔布拉体系的这种普遍性还可以从罗斯的报告中得到证实，他的报告涉及皮塔皮塔人（Pitta-Pitta）、卡尔卡杜纳人（Kalkadoon）、米塔库迪人（Mitakoodi）和伍纳穆拉人（Woonamurra），它们全都是瓦克尔布拉部落的邻近部落（Roth 1897，第47、48页；参见《昆士兰皇家协会会刊》，1897年）。每个姻族都有一套饮食禁忌，这种禁忌也就是“部落可支配的所有食物都要在其成员中进行划分”。让我们以皮塔皮塔部落为例：在这个部落中，Koopooroo姻族的个体不能吃鬣蜥、黄色澳洲野犬、“带骨”小鱼（第57页）；Wongko姻族必须禁食丛林火鸡、袋狸、雕鹰、黑色澳洲野犬、“纯白”鸭等等；Koorkilla姻族所禁忌的是袋鼠、花斑蟒蛇、鲤鱼、一种棕头阔腹鸭、各种潜水鸟等等；Bunburi姻族所禁忌的是鸸鹋、黄蛇、一种鹰和一种鹦鹉。在此，我们起码有了一个分类拓展到一组特定对象上的例子，这就是：分类至少已经延及到了猎物。这种分类所依据的模型是部落的四姻族之划分，或者是罗斯所说的“稚态母系”（paedo-matronymic）的划分。罗斯似乎没有考察这种划分是否还拓展到了自然中的其他事物。

[44] Fison & Howitt 1880，第167页。

[45] Fison & Howitt 1880，第170页。参见Smyth 1878，第1卷，第92页，他很清楚并且强调了这一事实的重要性，他说，就此而言，“还有大量问题有待查清”。

[46] Smyth 1878，第1卷，第92页；Fison & Howitt 1880，第168页；Lang 1896，第132页；Frazer 1887，第85页；Curr 1886-1887，第3卷，第462页。我们的论述所依据的是科尔以及菲松与霍维特的著作。

[47] Curr 1886-1887，第3卷，第461页。

[48] Stewart，见Fison ＆ Howitt 1880，第169页。

[49] Curr 1886-1887，第3卷，第462页。

[50] Curr 1886-1887，第3卷，第461页。

[51] 科尔坦言这只是些例子。

[52] 这种说法绝不意味着存在氏族的等级体系。菲松所给出的顺序与科尔是不一样的，我们采取了菲松的顺序。

[53] 每个图腾的名字前面原本有一个前缀“Burt”或“Boort”，意思是“干的”。在此我们将其略去了。

[54] “等等”表明划入这一图腾之下的事物远不止于此。

[55] 据科尔说，这个氏族的图腾应该是火鸡（laa），而与之相关的事物中倒是包括几种可以食用的根茎。这种歧异不足为奇。这只能说明，在划归到氏族的那些事物中，到底什么才是整个这一组事物的图腾，往往是很难确定的。

[56] 菲松说图腾是黑色凤头鹦鹉，无疑这是错的。因为科尔直接照搬了斯蒂沃特的资料，他说是白的，那就很可能是白的。

[57] Fison & Howitt 1880，第169页。［其实土著人可能只是一个猜测，但涂尔干和莫斯据此写道：“因此它是Boortwerio”，这样就把它变成了一个明确的推论；而且他们还把这半句话放到了引号里面，就好像这是说话者本人的进一步说明似的。——英译注］

[58] ［涂尔干和莫斯把这句话放在了引号中，并说是引自Fison & Howitt 1880，第169页；然而原书中根本没有这句话。——英译注］

[59] Howitt 1889a，第60页及以下诸页。

[60] 这两个名字与甘比尔山部落的胞族名Kroki和Kumite的亲缘关系是很明显的，这证实了这种分类体系是确凿可信的，因为在相距甚远的地点都能够发现这一体系。

[61] Howitt 1885，第818页。

[62] Howitt 1885，第818页；Howitt 1889a，第61页。

[63] Howitt 1889a，第61页。

[64] Howitt 1885，第818页。

[65] 从组成这种次级分支（次氏族）的个体对自身的称呼来看，意思很明白："我们是温暖的（warming）。"（Howitt 1889a，第61页）［涂尔干和莫斯在此把英文看错了，其实是"我们发出警告（warning）"，法文应该译作"nous avertissons"。霍维特说，之所以取这样的名字，"是因为火……是他们的伪图腾之一"（第61页）。这里根本与信号无关。——英译注］要想确切地认识这种分类的复杂性，还应该考虑到一个因素：事物不仅仅是在活人的氏族中进行分配的，死者也分成氏族，也有他们自己的图腾，因而也有划归这些图腾的属于他们自己的事物。这些可以称之为冥世图腾（mortuary totem）。例如，一个Ngaui（太阳）图腾的Krokitch人死后，他就丧失了他的名字，也不再是Ngaui了，而是变成了"Mitbagragr"，即澳洲油桉树的树皮（Howitt 1889a，第64页）。另一方面，在生者的图腾和死者的图腾之间，还存在着一种依赖关系：他们都属于同一个分类体系。

[66] 当然，人们同时也分属于性别群体，而且这两个群体是泾渭分明的，但至于这种情况对于把事物划分成不同的属会有什么影响，我们暂且未给予考虑。不过，只要每个性别都各有其自己的图腾，那么它的影响还是不容忽视的。这里我们仅限于指出这个问题，弗雷泽对这个问题曾有研究（见《社会学年鉴》，第4卷，1901年，第364-365页）。

[67] Howitt 1885，第819页。

[68] 参见本书注，关于甘比尔山部落的部分。

[69] Howitt 1889a，第61-62页，第64页。［"取"和"拥有"是涂尔干和莫斯所强调的。——英译注］

[70] Howitt 1885，第819页。

[71] 前文只讲到次图腾和图腾的关系，而没有论及图腾和胞族之间的关系。不过，很显然，人们构想后者的方式肯定和前者一样。我们之所以没有拿出一定的篇幅来专门讨论这个问题,是因为在这些部落中，胞族已经不再发挥重要作用了,已经不再是这些部落所要考虑的头等大事了。

[72] Howitt 1889a，第63页。［黑体字为原作者所加。——英译注］在文献中，花斑蟒蛇的名字为Moiwiluk，这与Moiwuk是一回事。

[73] Howitt 1889a，第61页。

[74] Haddon 1901，第102页。

[75] 从哈登的记述中（1901，第102页；1890，第39页），我们知道图腾制度只见于西部的群岛，而不见于东部诸岛。

[76] 一种状似鲸的海兽。——中译注

[77] Haddon 1901，第132页。不过，我们这里所给出的胞族的名字并不是哈登取的。

[78] Haddon 1901，第138页；参见Rivers 1900，第75页及以下诸页。

[79] Haddon 1901，第171页。

[80] Hunt 1899，第5页及以下诸页。

[81] 我们将对这一事实给予特别的关注，因为藉此可以做出概括性的评论。只要一个氏族或者一个宗教兄弟会能够对几种不同的事物施加巫术—宗教力量，我们就应该考虑到，这是不是一条线索，表明以前的分类曾把这些不同的事物划给了这个社会群体。

[82] 关于这一论题的资料是如此丰富，以至于我们无法把它们全部援引出来（见Curr 1886-1887，第1卷，第255、403页；第3卷，第29页）。这种神话极其普遍，连欧洲人也往往相信星星就是死者的灵魂。［参见Louis Rougier，*La Religion astrale des Pythagoriciens*，巴黎，1959年，第102页。——英译注］

[83] Howitt 1887，第53页，脚注②。

[84] 即南鱼座α星。——中译注

[85] Howitt 1886，第415页，脚注①；1889a，第65页，脚注③。

[86] Howitt 1889a，第66页。

[87] Howitt 1889a，第59页；参见第63页，脚注②。他们还对应于五个手指。

[88] Howitt 1889a，第65页。

[89] 见Palmer 1884，第293、294页。

[90] 举行这个仪典的那些人必须是，或者至少大多数是来自于这一胞族的（Spencer & Gillen 1899，第561页）。

[91] 众所周知，在阿兰达人看来，每次诞生都是这种神话祖先［阿尔彻灵迦，alcheringa（阿尔彻灵迦时代是澳洲土著神话中的黄金时代，其字面意义为“梦的时代”，该词亦指阿尔彻灵迦时代的神话祖先。——中译注）］的精灵转世。

[92] Spencer & Gillen 1899，第564页。

[93] Spencer & Gillen 1899，第565页。

[94] Spencer & Gillen 1899，第563页，该页最后。

[95] Spencer & Gillen 1899，第446页。

[96] 霍维特对于从既定胞族中划分出的氏族名单所进行的研究，令人信服地表明了这一点（1883，第149页；1889a，第52页及以下诸页；1884b）。

[97] 霍维特正是从这个观点出发来研究沃乔巴卢克部落的；由于这种分裂现象，同一种事物往往有时候具有图腾性质，有时候又具有次图腾性质，所以很难制订一份氏族及图腾的确切清单。

[98] Howitt 1889a，第63页，尤其是第64页。

[99] Howitt 1885，第818页。

[100] Howitt 1889a，第63、64页。

[101] 这种分裂现象，以及由此产生的图腾和次图腾的等级变动，或许可以解释这些社会体系的一个有趣的特点。我们知道，尤其在澳洲，图腾通常都是动物，以非生物体为图腾的情况极其罕见。很可能图腾原本都是取自动物界的，而非生物体是划分到这些原初图腾之下的，随着分裂现象的发生，它们最终升格成了主图腾。

[102] Spencer & Gillen 1899，第112页。

[103] 把这些图腾抄录于此也许对我们有所帮助。从根本上说，我们的排列没有什么特殊的顺序：风、太阳、水或云（第112页），

鼠、维切提蛴螬、袋鼠、蜥蜴、鸸鹋、hakea花（第116页），雕鹰、elonka（一种水果）、一种木蜜、山猫、irriakura（一种球茎）、蝴蝶幼虫、袋狸、ilpirla木蜜、蜜蚁、蛙、chankuna浆果、李树、irpunga鱼、负鼠、澳洲野犬、岩大袋鼠（第167页及以下诸页），小夜鹰（第232页），花斑蟒蛇（第242页），大白蝙蝠（第299页），小蛴螬（第302页），草籽（第311页），interpitna鱼（第316页），coma蛇（第317页），当地野鸡、一种马斯登尼亚（Marsdenia）果（第320页），袋鼬（第329页），昏星（第360页），大蜥蜴、小蜥蜴（第389页），小鼠（第389、395页），alchantwa种子（第390页），另一种小鼠（第396页），小鹰（第397页），okranina蛇（第399页），野火鸡，喜鹊、白蝙蝠、小蝙蝠（第405页）。有些氏族还以某种种子和大甲虫为图腾（第411页）。此外，还有inturrita鸽（第410页），水生甲虫（第414页），鹰（第416页），鹌鹑、犬蚁（第417页），两种蜥蜴（第439页），钉尾沙袋鼠（第441页），另一种hakea花（第444页），苍蝇（第546页），以及钟声鸟（第635页）。

[104] 《社会学年鉴》第5卷，1902年，第108页及以下诸页。

[105] 例如斯宾塞和吉兰就不十分肯定沙鸡到底是图腾还是次级图腾（第410页和第448页）。同样，各种蜥蜴的图腾价值也尚未得到确定：例如创造了最早的人的神话存在就属于蜥蜴图腾，而后它们自己又变成了另外一种蜥蜴（第389页）。

[106] Spencer & Gillen 1899，第147-148页。［实际上，还有些图案表现的是人们围着hakea树跳舞的轨迹，以及为了保证节奏而在跳舞时敲打的小棒子。——英译注］

[107] Spencer & Gillen 1899，第449页。

[108] Spencer & Gillen 1899，第283、299、403、404页。

[109] Spencer & Gillen 1899，第441页。

[110] Spencer & Gillen 1899，第150、440页。

[111] 在蛙氏族，在作为个体标记的储灵珈（据信祖先的灵魂就寄托其中）上面，就表现有桉树；表演氏族神话的仪典中，也有一项就是画出一棵树和它的根（Spencer & Gillen 1899，第145、147、625、626页；参见第325、344页和图72、图74）。

[112] Spencer & Gillen 1899，第448页。

[113] Spencer & Gillen 1899，第238、321页。

[114] Spencer & Gillen 1899，第545页。

[115] Spencer & Gillen 1899，第329页。

[116] Spencer & Gillen 1899，第546页。

[117] 斯宾塞和吉兰只提到了鸟类，但事实上这类情况要更加普遍。

[118] Spencer & Gillen 1899，第448、447页。

[119] Spencer & Gillen 1899，第448、188、646页。应该注意，它们的名字和该图腾的伟大祖先的名字“Ilatirpa”很相似。

[120] Spencer & Gillen 1899，第305页。在某些氏族仪典中，要有两个人表演属于这种类型的两只鸟围着“蜥蜴”跳舞。根据神话传说，早在阿尔彻灵迦时代就已经有这种舞蹈了。

[121] Spencer & Gillen 1899，第320页。参见第318、319页。

[122] Spencer & Gillen 1899，第447、448页。

[123] Spencer & Gillen 1899，第448页。

[124] Spencer & Gillen 1899，第448页。

[125] Spencer & Gillen 1899，第448、449页。

[126] 见Mathews 1900。

[127] [涂尔干和莫斯写的是每个胞族分为八个姻族，但马休讲得很明白：每个胞族“分为四个部分，从而这个共同体总共有八个分支”（第494页）。——英译注]就这一点而言，在津吉利部落和阿兰达部落之间还存在着值得注意的亲属关系。阿兰达也有八个姻族；至少在北阿兰达是这样，在其他部分里，原初的四姻族也正在形成类似的分化。两个社会发生这种分裂的原因是相同的，也就是说，其原因都在于从母系继承向父系继承的转变。我们业已说明，初始的四个姻族如果不再进行划分，母系继承向父系继承的转变就会使婚姻无法继续下去了（《社会学年鉴》，第5卷，1902年，第106页，脚注①）。而在津吉利，这种转变受到了一种非常特殊的因素的影响，即胞族以

及姻族，仍然是母系继承的，只有图腾是从父亲那里继承来的。这就解释了，为什么某一胞族中的每个姻族在另一胞族中都会有一个与之具有相同图腾的对应姻族。因为孩子属于母方胞族中的一个姻族，但他的图腾却和他父亲一样，而他的父亲是属于另一胞族的某一姻族的。

[128] Mathews 1898。

[129] 这个部落的胞族并没有指定的专名。因此，我们把胞族的两个姻族的名字合在一起为其命名。应该指出的是，这个办法也就是卡米拉罗伊（Kamilaroi）体系所使用的命名法。

[130] 库欣对祖尼人的研究着实令人称道（1883；1896）。他说祖尼人在普韦布洛（Pueblo）[指普韦布洛印第安人的住房或村落，由梯形多层平顶的城堡式结构组成。——中译注]民族中既是“最古老的”，又是“最发达的”（1896，第325页）。他们制作的陶器让人叹为观止，连西班牙人都进口他们种植的麦子和桃子，他们的珠宝闻名遐迩，他们与墨西哥人的交往也有将近二百年之久了。今天，他们成了基督徒，但这只是外表上的；他们还保留着自己的仪式、习俗和信仰（第335页）。他们全都住在一个普韦布洛里，那是一个独立的镇子，实际上是由六到七个房间而不是六到七套房间组成的。因此，极端的社会集中和非同寻常的保守倾向，以及卓越的适应与进化能力，都是他们的独特之处。不过，虽然库欣和鲍威尔说他们已经不算原始人了（1896，第lvii页；1883，第xxvii页），但就我们将要讨论的思维类型而言，其发展无疑依据的还是非常原始的原则。

库欣已经概要总结了祖尼人的历史（1896，第327页及以下诸页）；但是，他提出的祖尼人具有双重起源的假设，却还有待商榷。

[131] Powell 1896，第lix页。

[132] Cushing 1896，第367页，散见各处。

[133] Cushing 1896，第378页。

[134] Cushing 1896，第370页。

[135] Cushing 1883，第9页。库欣说：“其关系即使不是完全由相似的程度决定，大部分也是由相似的程度决定的。”在另一著作中（1896，第368、370页），这位作者相信，可以完全严格地采用他的解释体系。但是，对于祖尼人，我们必须倍加谨慎。实际上，我们会

举例说明这种分类的随意之处。

[136] Cushing 1896，第369-370页。从前种子是被放在南区的。

[137] Cushing 1896，第371、387、388页。

[138] 我们转述了这种解释，但我们并没有信以为真。颜色分布的深层原因可能要复杂得多。不过库欣所给出的理由也不是毫无意义的。

[139] 库欣说是因为“太平洋的蓝色”，但是他没有证实祖尼人曾经见到过海洋。

[140] Cushing 1896，第367页。

[141] Cushing 1896，第368页。母系继承；丈夫住在妻子那里。

[142] Cushing 1896,第368页。

[143] 对于中心氏族，似乎也可以把它看作是处在分别由三个氏族组成的两大胞族以外的一个独立群体——这也是有可能的。

[144] 这是一篇诗辞，而且诗体部分要比散文体部分保存得好得多。此外可以肯定，在18世纪他们转而皈依基督教的时候，他们的组织也十分接近于库欣所研究的情况。很多兄弟会的存在形式和氏族的形式完全相同，从传教团的浸礼注册上所记载的名字，就可以推知这一点（Cushing 1896，第383页）。

[145] Cushing 1896，第418页。

[146] 也许是年深日久的缘故，这个氏族已经改换了它的方位。

[147] 当我们在集中探讨这些由六个原初氏族分裂而成的六个三氏族群体的时候，对第十九氏族的问题暂未涉及，下文中我们会再回过头来讨论这个问题。［参见本书注。——英译注］

[148] 例如，神父们认定，“夏天的动物或事物以及南方均属于夏族，冬天的动物或事物以及北方均属于冬族”，诸如此类。

[149] 我们这里所说的“区域”都是方位区域的简称。

[150] Cushing 1896，第371、387-388页。

[151] 在美洲各处，热，尤其是太阳的热量，都跟农业和医疗相关。——至于包括在上方和下方中的那些兄弟会，其功能是生育和维持生命。

[152] 我们知道，“中心”的观念相当晚近才发展出来，中心“是在一个特定时期建立起来的”（Cushing 1896，第388、390、398、399、403、424-430页）。

[153] Cushing 1896，第369页。下面这几句话清楚地表明了这一点：“他们拿着藏有东西的管子……像人类的区域一样，其数为四。其中的启示球……像人类的区域一样，其数亦为四。”

[154] Cushing 1883，第18、24、25页，插图第III-IV页。

[155] 祖尼人用来证明獾的归类时所进行的推理表明，决定这种观念联想的原因与相关事物的固有本性是毫不相干的。南方的颜色是红色，据说獾属于南方，但却又说獾是黑白相间的，而红色既不是黑色，也不是白色（Cushing 1883，第17页）。从中我们可以看到一种与我们的逻辑迥然相异的观念。［文献中实际上是这样说的：“汝之皮毛红润间有黑白，正是夏日之地的色彩，是为红色，处在白天与黑夜之间，故此，你的家乡也在山岭的阳面。”——英译注］

[156] Cushing 1883，第15页。

[157] 猎物在六大猎兽之间的分布在一些神话中得到了说明（Cushing 1883，第16页），这些神话在细节上并不全都一致，但基本上所依据的都是相同的原则。至于它们的歧异之处，用氏族在定向中所发生的变动很容易就能解释得通。

[158] 六种动物物神除了两种以外，其余都与神话中的六种“猎兽”恰好相符。而两个例外不过是因为这两种动物被它们所属的另外两种动物代替了。

[159] 以下事实可以证明这一点：黄色郊狼物神虽然被指定为北方的一个次级物种，但它的地位却要高于属于西方的蓝色郊狼物神（Cushing 1883，第26、31页）。

[160] 蛇实际上是下方的图腾，而且，根据现行的观念，它还是一种猎兽。然而，对祖尼人来说却未尽然。在他们看来，猎兽必须有爪。

[161] Cushing 1883，第18、19页。

[162] Cushing 1896，第384页及以下诸页。

[163] Ka'kâkwe一词似乎就是渡鸦人的旧称。如果这一点得到认可，那就解决了该词词源以及Ka'kâ-kwe节日的起源所引发的所有问题。见Fewkes 1897，第265页，脚注②。

[164] 金刚鹦鹉氏族是目前唯一一个属于中心区域的氏族，看来它就是原初的第一氏族，即起源于夏胞族的那个氏族。［但请参见本书注 。——英译注］

[165] Cushing 1896，第386页，参见第405、425页。

[166] 我们之所以讨论祖尼体系，是因为在普韦布洛印第安人的分类体系中，它得到了最为精到和最为完整的观察。我们不能断言，其他普韦布洛印第安人的体系完全都是这个样式的；但我们确信，目前，就福沃克斯、伯克、斯蒂文森和多尔西所进行的研究而言,是会得出这一结果的。可以肯定的是，瓦尔皮的霍皮人（Hopi）和图萨扬人（Tusayan）和我们在祖尼人那里看到的情况一样，也有九个氏族群体；在每个氏族群体中，第一氏族的名字也就是该群体的名字，这证明该群体就是这个初始氏族分裂的产物（Mindeleff 1891，第12页）。这九个群体包括了不计其数的次图腾，看上去确实涵盖了自然中的万事万物。而且，有些说法明确指出，这些氏族在神话中有确切的定向。例如，响尾蛇氏族来自西方和北方，而它所包纳的那些事物，如各种仙人掌、鸽子、旱獭等等，也因此有了这种定向。来自东方的氏族群体以犄角为图腾，它包括了羚羊、鹿和山野羊等等。每个群体都起源于一个明确定向的区域。另外，它们的色彩符号体系与我们在祖尼人中所观察到的情况也完全对应（Fewkes 1897，第276页及以下诸页；参见Mallery 1886，第56页）。最后，和祖尼人一样，猎兽和猎物也分布在各个区域之中。不过还有一点区别，那就是这些区域并不对应于方位点。

锡亚人（Sia）的普韦布洛遗迹似乎已经把这种状态的集体思想非常清楚地保留了下来（Stevenson 1894，第28、29、32、38、41页）。在那里，每个区域中都有一个神圣动物作为代表，这一事实恰恰说明，事物首先是根据氏族来划分的，然后才是区域。不过，时至今日，那些氏族除了少数还幸存以外，其余的都已经不复存在了。

我们相信，在纳瓦霍人中也能找到同样的分类方法（Mathews 1887，第448-449页，参见Buckland 1893，第349页）。我们还认为，虽然我们在此未能予以证实，但惠乔尔人的符号体系（见吕莫茨的评论，Lumholtz 1900，载于《社会学年鉴》，第6卷，1903年，第

247-253页）和摩尔根（Morgen 1877，第199页）所写的“另一些普韦布洛人”，即阿兹特克人（Aztec）的符号体系中的许多事实，都可以依据这种思路得出确切的解释。另外，鲍威尔、马莱里和塞勒斯·托马斯也曾表达过同样的见解。

[167] Dorsey 1884，第211页及以下诸页；1894；1896。参见特顿人（Teton）、奥马哈人和奥塞奇人（Osage）的文献，刊载于《北美洲民族学》，第3卷第2部分和第4卷第1部分；Kohler 1897。

[168] 一般说来，举凡在父系继承的地方，图腾膜拜都日薄西山、趋于消亡（Durkheim 1898，第23页）。而且多尔西也确实提到了图腾膜拜的衰落（1894，第371页）。

[169] Dorsey 1896，第226页。我们觉得这个氏族很像是熊氏族；这个名字实际上就是第一次氏族的名字。另外，在苏人的其他部落中，相应的氏族也是熊氏族。

[170] Dorsey 1884，第236页及以下诸页。多尔西用“宗族”（gen）和“次宗族”（sub-gen）来指称这种分群。我们认为似乎还没有一个新术语可以用来指称父系继承的氏族。它们也还只是属下面的一个种。

[171] ［实际上是“猫头鹰和鹊族”，包括大猫头鹰、小猫头鹰和喜鹊。——英译注］

[172] 雾肯定是被表现为龟的形式的。我们还知道，雾和风暴在易洛魁人那里属于野兔氏族（参见Frazer 1899，第847页）。

[173] Fletcher 1898，第438页。——只有在部落的全体行动中才采用这种布局（Dorsey 1884，第219页及以下诸页，第286页，第133节；参见1896，第225页）。

[174] 要想知道氏族的定向为何不取决于和方位点的关系，只要注意这一点就足够了：其定向完全是根据部落行进路线的变化而变化的，而不管部落是从北往南、从西向东，还是走的其他什么路线。因此，当多尔西和麦吉讲到氏族与事物完全是按照区域进行分类的时候，他们未免轻率了些（Dorsey 1894，第522页及以下诸页；MacGee 1894，第204页）。

[175] Dorsey 1896，第233页；参见第214页。

[176] 在围绕各个方位点而举行的巡行仪典上，出发点是随各个

氏族而变的（Dorsey 1896，第380页）。

[177] Dorsey 1896，第220页；1894，第523页。这个部落还有一些同样重要的次图腾。

[178] 在奥马哈，也能够发现氏族和事物有类似的分布，但入口并不是朝西的（Dorsey 1894，第523页）。［涂尔干和莫斯指的是温内贝戈人（Winnebago），说入口朝“西”。但是，他们的论断所依据的那个示意图实际上却是关于“奥马哈、衣阿华（Iowa）及其同宗部落”的。多尔西并没有说入口是位于哪一个罗盘方位上，但从后几页来看，显然是朝向西北的。对佛斯特著作的最初引用就带有错误。——英译注］不过，这种入口定向的差别并没有改变营地的一般面貌。那里，部落大体上的集合排列方式不仅与之相同，而且各个氏族的集合排列方式也与之相同，至少某些氏族是这样的。尤其值得一提的是Chatada氏族，当他们聚集起来形成一个圈子的时候，土、火、风、水也都以完全相同的方式定位于圈子的四个不同部分（Dorsey 1894，第523页）。

[179] 不过，我们发现有一个苏人部落，其中的事物像祖尼人那样依据方位来分类，这就是达科他（Dakota）部落。然而，在达科他人中，氏族已经消亡了，因而依据氏族的分类也就不复存在了（Dorsey 1894，第522、529、530、532、537页；参见Riggs 1885，第61页）。所以我们在举例论述中就没讲到他们。达科他人的分类和中国人的分类完全相似，对后者我们将作简要的考察。

[180] Howitt 1887，第31页；1889a，第62页。

[181] Wartwut这个词同时兼有北方、北风和热风的意思（Howitt 1889a，第62页，脚注②）。［涂尔干和莫斯写的是来自“北-西-北方向的风”，而霍维特实际上说的是“北方=Wartwut,这也是热风的名字”。——英译注］

[182] Howitt 1887，第31页。

[183] Howitt 1889a，第62页及以下诸页。接下来是霍维特原文的概要。

[184] 在可能确定的范围内，这些氏族的土著语名称可以意译如下：1和2（Ngaui）意为“太阳”；3（Barewun），“洞穴”（？）；4和11（Batchangal），“鹈鹕”；5（Wartwut-Batchangal），“热风—鹈鹕”；6（Wartwut），“热风”；7（Moiwiluk），“花斑蟒蛇”；8和

9（Munya），“袋鼠”（？）；10（Wurant），“黑色凤头鹦鹉”；12（Ngungul），“海”；13（Jallan），“死亡—蝰蛇”。

[185] 实际上，霍维特自己也提到，他的信息提供者在这一点上是有些犹豫的。而且，这个氏族事实上与第8氏族完全一样，只是它的阴间图腾有所不同罢了。

[186] ［这是霍维特所指出的情况（1889a，第62-63页）。涂尔干和莫斯看错了霍维特的原文，以为是氏族1和氏族2的空间属于太阳，而氏族2到氏族4的空间又属于白色凤头鹦鹉。——英译注］

[187] Morgen 1877，第88页，第94-95页；1851，第294页及以下诸页；Smith 1883，第114页。

[188] Powell 1883，第44页。

[189] MacCauley 1887，第507-509页。

[190] Petitot 1887，第15页和第20页，在卢乔人中有一个右胞族，一个左胞族，还有一个中胞族。

[191] Pfeil 1899，第28页。

[192] Spencer & Gillen 1899，第32、70、277、287、324、501页。

[193] Spencer & Gillen 1899，第189页。

[194] Spencer & Gillen 1899，第496页。这明显是氏族早期的或者是已经过时的定位。我们认为，我们看到的更像是已经过时的定位的痕迹。如果氏族是在胞族中划分出来的这一点能够得到认可——对此我们已有论证（涂尔干：《论图腾制度》，载于《社会学年鉴》第5卷，1902年，第82-121页），那么，由于胞族曾有这样的定位，所以氏族过去必定也有这样的定位。

[195] Howitt 1884c，第441、442页。卡米拉罗伊人的情况也与之相似（Mathews 1895，第414页；1896，第322、326页）。

[196] 在罗马人那里也还找得到这种观念的痕迹：“人类”（mundus）既有世界的意思，也有国民会议（comitia）的集合场地的意思。所以，部落（或城邦）就等同于人类的观念，这绝不单纯是民族自豪感的膨胀，而应该归结为那种把部落当作是宇宙之小宇宙

（microcosm of the universe）的观念体系。

[197] 在这种情况下，地方群体所赋有的特定力量就是先前分类体系的遗存。例如在库尔奈人中，每个地方群体都是某种风的主人，这种风被认为是从它那边吹来的。

[198] de Groot 1892-1910，第319页；参见第982页及以下诸页。

[199] de Groot 1892-1910，第989页。

[200] de Groot 1892-1910，第989页。

[201] 实际情况要比这复杂得多。四个区域又各分有七个星座，共包括28个星群。（众所周知，很多学者认为，在整个东方，星宿之说都是源于中国的。）［指二十八宿。中国的二十八宿分为四组，每组七宿，配四方四物。以北斗斗柄所指的角宿为起点，由西向东，它们排列如下：东方苍龙：角、亢、氐、房、心、尾、箕；北方玄武：斗、牛、女、虚、危、室、壁；西方白虎：奎、娄、胃、昴、毕、觜、参；南方朱鸟：井、鬼、柳、星、张、翼、轸。古印度、波斯、阿拉伯亦有类似之说。——中译注］星象、地形乃至气氛的影响都融会贯通在这种称为“风水”（fung-shui），即风与水的体系中。有关这一体系，参见高延的书（de Groot 1892-1910，第3卷，第1篇，第7章以及前引文所涉及的部分）。

[202] de Groot 1892-1910，第960页。

[203] 按照涂尔干和莫斯所列的顺序，其相应卦名和卦象应该是：坤，地；乾，天；兑，泽；离，火；震，雷；巽，风；坎，水；艮，山。——中译注

[204] 见《易经》（*Yî-King*）第15章，理雅各之译本（1882）。我们所依据的是高延的罗列（第964页）。自然，这种分类丝毫没有希腊人或欧洲人的那种逻辑。矛盾、偏离以及重叠充斥其中。因此，它在我们眼中也就更加有趣了。［此处所列的分类出自《易传·说卦传》，内容与中文原典基本一致。——中译注］

[205] 涂尔干和莫斯说是“壮马”（un gros cheval），接着又说“剑”（un bancale），但这是高延原书所没有的，原书在此处是“杂色马”。——英译注［高延原文是正确的。依《易传》，“瘠马”和“木果”之间为“驳马”。——中译注］

[206] 对于“百分之三百”，涂尔干写作“百分之三”。此处以及本段

中的其他多处的事物排列顺序都和高延原本中的顺序有很大不同。——英译注［应为“百分之三百”，《易传》原文是“近利市三倍”。本文中的排列顺序也确实与《易传》略有出入。——中译注］

[207] 即“诺斯”，诺斯替教（Gnosticism）用语。诺斯替教是一种融合多种信仰，把神学和哲学结合在一起的秘传宗教，强调只有领悟了神秘的“诺斯”，即真知，才能使灵魂得救，公元1至3世纪流行于地中海东部各地。——中译注

[208] 原义指犹太教神秘哲学，即由中世纪一些犹太教士发展而成的对《圣经》作神秘解释的学说。——中译注

[209] de Groot 1892-1910，第956页。

[210] 通常，五行与五方的对应如下：东南中西北——木火土金水。——中译注

[211] de Groot 1892-1910，第968页。

[212] 见de Groot 1892-1910，第960、973页。在最古老的经典中它们被称为十位母亲和十二个孩子。

[213] 十二和六十的划分既是中国人测算天体循环的基础，也是他们划分堪舆罗盘的基础。

[214] de Groot 1892-1910，第967页。

[215] de Groot 1892-1910，第968-988页。

[216] de Groot 1892-1910，第44、987页。

[217] 我们不禁想到，这十二项的循环和由动物代表的十二年，原本可能都是同一种时间的划分方式，只是一个是隐秘的说法，一种是通俗的说法。有一个中国文本说“这两个十二彼此相属”，这似乎表明它们只是一个十二，但用来表示它的符号不同。

[218] 高延的原文是这样的：“子同于水，其兽为鼠；午合于火，其兽为马。”关于方向的说法是涂尔干和莫斯插进去的。——英译注［尽管如此，但涂尔干和莫斯的说法也是正确的。十二辰与四方的关系如下：辰、卯、寅属东，丑、子、亥属北,戌、酉、申属西，未、午、巳属南。——中译注］

[219] 这里要素也只有四个，因为土在这儿已不是一个要素，而是首要的原则了。这种安排，肯定是想要在要素和十二个动物之间确立一种算术关系。中国体系中矛盾无数。

[220] Williams 1899，第2卷，第69页及以下诸页。威廉斯把十项的那个循环还原成了五大要素，这十项中每一对相应于一个要素。另外，十项的划分也很可能是五区域定向的一部分，而十二项的划分很可能是四方定向的一部分。

[221] Young 1898，第92页。［扬实际上只是说："生于某些年的两人不应结婚，因为他们的结合将只能得到无休无止的不和。例如生在'狗年'的人根本不可能和生在'鼠年'的人和和美美地生活。"这里没有提到同年同属相的人之间的婚姻禁忌，不管他们是生于哪一轮中的。——英译注］其他作者只提到了对占卜者的咨询和对生辰的考察。见Pallegoix 1854，第1卷，第253页；1896，第ii页；Chevillard 1889，第252页，参见第154页；La Loubère 1714，第1卷，第156页，第2卷，第62页。

这种循环似乎具有相当复杂的历史。柬埔寨也使用和中国一样的循环周期（Moura 1878，第15页），但无论是著作，还是法典，都没有讲到过与这种循环有关的婚姻禁忌的任何东西（Leclère 1898）。因此，或许这是一种十分简单的信仰，惟独来自占卜，而在这些社会中，属中国人的占卜格外流行。

[222] Dolittle 1876，第1卷，第66页和第69页。

[223] Dolittle 1876，第2卷，第341页。

[224] Dolittle 1876，第2卷，第342页。参见de Groot 1892-1910，第1卷，第1篇，第1部分，第106页，他以不同的方式表述了相同的事实。［其实这不是杜利特尔所说的意思。算命的人在发生了某件事情的时候，要提防或避开"某种属象"。"这只是说，在那年出生而属这种动物的人，在所提到的诸如建房、入殓、婚礼等场合中不应在场。"他并没有说不能参加同一属相的人的葬礼。而且，涂尔干和莫斯在高延的著作中所引证的地方，也不支持他们的推断。原文如下："如果根据［占卜用的］周期，举行重要事务的那一天或那个时辰的日期特性与某人的星象所具有的特性相克，那么不论这个人是参加者还是主要角色，这件事无论怎样都不会给他带来好运……如果推算中再考虑到年和月，那就更完整了。然而……选择是极其简明的，以至于几乎没有任何余地留给算命先生自行裁度。"（第104页）显而易见，从这些记述来看，即使与死者同属一种动物的人不能参加他的

葬礼的说法不是没有一点儿可能，那也不能简单地就得出这种结论。——英译注］

[225] 甚至可以怀疑这两个民族有没有相互借用的情况发生。

[226] Bouché-Leclercq 1899，第311页及以下诸页，第316页。

[227] Epicurus通过仔细探讨，认为以（天体的？）动物为基础的预测所基于的假设，就是时间、方向和神创事件的耦合（Usener 1887，第55页，第13行）。

[228] Bouché-Leclercq 1899，第319、76页及以下诸页。参见Ebers 1901。

[229] 据Pan-ku，一位2世纪的作者，他的说法基于更为古老的典籍（de Groot 1892-1910，第4卷，第13页及以下诸页）。［高延在第12-25页的解说复杂而有体系，这里所给出的此类隐秘说法的例子，不但是细枝末节，而且支离破碎，让人莫名其妙。——英译注］［“Pan-ku”似指班固（32-92），但年代不符，且在《汉书》、《白虎通》中亦难核检出与引文十分贴切之处。——中译注］

[230] Usener 1898，第357页。

[231] 波塞冬是古希腊的海神，关于他的神话有很多，他与马、地下水、丰收等等都有关系。这里列出的诸神都是与波塞冬密切相关的，如阿罗欧斯是他的儿子，菲塔尔弥俄斯是他的别名，义即“丰产者”，等等。——中译注

[232] 这是马克斯·缪勒造的词，但他却错误地用在了原始形式的婆罗门教上。

[233] Barth 1891，第29页，第160页及以下诸页。

[234] Usener 1898，第346页及以下诸页。

[235] ［涂尔干和莫斯这里写的是“多神崇拜”，但乌泽那第347页的原文是：“于是……多神论……逐渐演化成为一神论的观念。”——英译注］

[236] 潘，希腊神话中的畜牧神。原本是地方性的神，后来逐渐被当成了体现宇宙的普遍性和完整性的主要的神，并出现了一些从属于他的潘和小潘。——中译注

[237] 印度教的创造之神。——中译注

[238] 印度哲学中充斥着对事物、要素、方向和本质的对应式分类。多伊森已将其中主要的一些列了出来，并且有所评论（1894，第1卷，第2部分，第85、89、95页，等等）。《奥义书》（*Upanishads*）［印度教古代吠陀教义的思辨作品，为后世各派印度哲学所依据。——中译注］的大部分都是对系谱和对应关系的思索。

[239] 所以，这种分类可以与技术分类非常清楚地区别开来。对于人们赖以为生的东西，人们总是可以依据他们使用或取得这些事物的方式，或明确或不那么明确地予以分类。例如，划分出生活在水中的动物和生活在天上、地上的动物。然而，首先，这样的分组彼此既不相关，也没有成为体系。它们是观念的划分和区别，但不是分类图式。其次，很明显，这种区别与实用的目的紧密相连，它们只表达出了事物的特定方面。由于这个原因，我们在本书中没有讲到技术分类。我们努力的宗旨，是要对作为科学分类之基础的逻辑程序的起源能够有所洞彻。

[240] Wartwut是氏族图腾，Moiwiluk是次级图腾。——中译注

[241] 对很多种膜拜的信奉者来说，甚至直到现在，食物首先还是分为两大类：肥的和瘦的。由此我们就可以知道分类是多么的主观！

[242] 拉格拉塞里也曾提出过与我们相当接近的想法，不过比较含糊，而且全无证据（De la Grasserie 1899，第3章）。

[243] 对“政治或宗教的首都”的说法，罗马人甚至祖尼人都很容易理解，但复活节岛（Easter Island）上的居民就不太容易明白，他们称之为“Te Pito-te Henua”（大地的中心）；不过一般来说，这完全是一个很自然的观念。

附录：《原始分类》英译本导言

罗德尼·尼达姆

一

当一个天生的盲人手术后复明，他直接看到的并不是我们习以为常的这个现象世界。相反，他看到的只是令他心烦意乱的杂乱无章的形式和色彩，这些视觉印象华而不实地纠结在一起，相互之间似乎没有任何可以理解的关系。惟有通过缓慢而又坚韧的努力，他才能教会自己：这种混合确实呈现出了一种秩序；而且惟有通过锲而不舍地勤学苦练，他才能够学会对对象进行区别和分类，并领会诸如“空间”和“形状”这些词汇的意义。[1]

当一个民族志学者着手进行异域民族研究时，他所处的地位与这样的复明者相去无几。对于一个未知社会，实事求是地说，他就是文化上的盲人。这可绝不是在唱高调。扑面而来的是一堆陌生印象的混合，其中没有一样可以有把握地断言它就是它所展现出来的那副样子；它们与他自己的社会习俗形成了极不协调的对照，甚至让他目瞪口呆。[2] 只有经过艰苦卓绝、旷日持久的努力，对这个他试图通过理解去“发现”的民族及其所生活的世界，他才能够有所把握。除非到了这一步，否则他就不可能卓有成效地开展他这一学科所特有的技术性调查。

这一类比的独到之处在于，它可以使我们的关注点直接切入社会人类学最原初的、最基本的关怀，这就是分类。埃文斯-普里查德（Evans-Pritchard）曾经一针见血地指出：“每个有经验的田野工作者都知道，在社会人类学的田野工作中，最艰难的任务就是确定几个关键词的意义，对这些词的理解决定了整个调查的成败。”[3] 当一个民族志学者带着诸如“神”、“权力”、“债务”、“家庭”和“礼物”的概念来到异域民族中间时，无论他的职业准备多么细致周密，他首先想要做的事情，想必就是去寻找和认同那些与这些词语在本文化中有相同意思的东西，并用这些术语来诠释异域民族的说法。不过，渐渐地，他就学会了把这个世界看成是为了那个民族本身而建构的世界，学会了

吸收该民族的别具一格的范畴。通常，他不得不抛弃自然与超自然的区分，重新确定生与死的联系，接受人与动物的共同本性。他不可能假装用一种全新的方式来感知各种现象，他能够而且必须要用一种陌生的倾向去构成这些现象的概念；而他每一次学到的东西，在本质上都是分类。对语言的学习会在实践中教会他如何去做，然而，对他来说，语言本身并不能等同于那些关键范畴，也不能把这些范畴相互联系的原则直接呈现给他。所以，他在分析上的任务，首先就是要理解分类的模式。

而分类正是爱弥尔·涂尔干和马塞尔·莫斯在本书中的议题。原著初次刊行于1903年，涂尔干时年45岁，莫斯时年31岁。[4] 这个英文本，乃是此后第一次完整地再版。[5] 该译本是法国社会学经典译丛的一部分，这项系统译介法国社会学经典的工作曾由埃文斯-普里查德教授亲自主持，而今由牛津大学社会人类学系的成员共同开展。[6]

我们之所以选择该书，是因为它凝聚着独特的理论意蕴，又素为学界所忽视。该文是“社会学年鉴”学派最富启发性和最为重要的作品之一。然而，令人惊讶和不安的是，在今天的职业人类学家中，大多数人实际上对此一无所知。甚至在《非洲世界》（*African Worlds*）这样的专题论集中，比如说在讨论到“社会关系与宇宙论观念之间的错综复杂的相互依赖性”这样的主题时 [7] ，对于该文竟然都未置一语，而该文是力图阐明这两者之间恒定因果关联的无与伦比的论文。社会学界的评论家们对该文也是漠不关心，只是在非常偶然的情况下才有所触及：吉尔克（Gehlke）为了过渡到对《宗教生活的基本形式》的讨论，对其论点曾经做过概括，但显然，他只把它视作是对前者的铺垫 [8] ；与之类似，阿尔伯特在提到它的时候，也仅仅是把它作为涂尔干后来在其专著中所阐发的那些观念的“最初公式” [9] ；塞吉把该文的论题排斥在了考察的范围之外，不过他承认，这个问题具有“基本的重要意义”，它“太大同时也太专了” [10] 。在索莫菲尔特看来，大部分语言学家也同样忽略了这篇论文 [11] ，尽管有确凿的证据表明，至少这是一个很有希望的研究领域。该文探讨了范畴的起源及其文化表达，本来这与沃夫的兴趣直接相关，而沃夫从未参考过这篇文献 [12] ；甚至于，1953年语言学家、人类学家、心理学家和哲学家济济一堂，共同讨论沃夫对语言范畴与世界概念之关系的假设的时候，他们在公报中对涂尔干和莫斯的这篇文章连提都没提 [13] 。

之所以会有这种漠然的态度，其中一个原因很可能是由于这篇文章是埋没在一部难得一见而又相当古旧的期刊之中。但是，另外还有一个很简单的麻烦，这就是原文是用法文写成的；而出版英译本的初衷，也正是为了使我们不至于因为这个缘故，与这样一部上乘之作失

之交臂。诚然，我们将会看到，由于其他一些原因，这种忽略甚至也可以说是不无道理的，然而，只有对那些已经深谙此文的人来说，这些忽略的根据才能有所裨益。

在此重新推出的这篇论文是普遍不受重视的，尤其是人类学家竟然也等闲视之，这个事实充分表明，今天，我们亟待对其主张认真地做一番批判性的检验。

二

涂尔干和莫斯所关注的是具有道德或宗教性质的符号分类，这种分类与进行区别的实用图式不同，后者被他们称之为技术分类。他们认为，尽管每个社会都有分类，但人类的心灵天生并不具备建构这种复杂分类的能力，这种分类在自然中是找不到的，它们是文化的产物；因此，他们提出的问题是：究竟什么是这种观念安排的模型。他们的答案是：这个模型就是社会本身。他们认定，最初的逻辑范畴就是社会的范畴，最初的事物分类就是人的分类；无论类别的外在形式，还是类别之间的相互关系全都起源于社会；如果事物的全体被构想为一个单一的体系，这是因为人们就是这样来看待社会本身的，所以逻辑的等级体系只是社会等级体系的另一侧面，知识的统一性也不过是扩展到了宇宙的社会集体的统一性而已。他们声称，他们展示了分类体系的观念是如何诞生的，并且确认了导致人们以其独特方式对事物加以分类的力量，并据此得出了结论。

他们的论证清楚鲜明，材料翔实；但在逻辑上和方法上却面临着严峻的挑战。就这两个问题而言，最富有成效而又简明扼要的方式，是把批评的根据逐一列举出来，这种做法要比频繁地妄加脚注更为合适。

在文章的起始，就能够看到一些最轻微的逻辑纰漏。例如，我们可以确信变形（metamorphoses）是会发生的，但无论如何，从这个事实并不能得出涂尔干和莫斯的断言，说人类缺乏明确的分类观念。实际上，如果没有明确的分类，嬗变的观念也就不可能产生；因为要相信一个人可以变成鹦鹉，首先“人”和“鹦鹉”的观念就得是有区别的，而且这种区别足以使人们想到这两者可以相互转变。同样，对于个体及其图腾动物具有神秘的同一性的信仰，也不必归咎于“心理混淆”。个体在其中肯定是能够被区分出来的，个体与图腾之间只是存在着一种特殊的关系罢了。另一个初始的逻辑谬误是，他们推论说，某些逻

辑分类有关所属关系的习语表明了它们的社会起源；然而，事实上，他们所采用的这些术语（“亲属关系”［kinship］、“族”［family］、“属”［genus］）只不过展现出了一种分类的风格，而绝不意味着分类能力本身具有超逻辑的（extra-logical）起源（更何况这一类习语是很不普遍的）。在文章的后面部分里，当涉及民族志的一些细节问题时，涂尔干和莫斯认为，“猎兽”的地位处在祖尼人和祖尼诸神之间，这说明依据氏族的分类要先于依据方位的分类；但是，这一推论却没有逻辑基础，同时也很难想象，空间区域竟然能够作为兼容人神两者的中介。此外，他们主张祖尼人的起源神话是一条“证据”，可以证明起初事物是依据氏族和图腾来划分的，这种推论也同样无效，因为按照逻辑同样也可以认为，这个神话表明了事物原本是根据南北来划分的。

这些特定的疏漏已经不能让人掉以轻心了[14]，然而这还只能算是蜻蜓点水，有些论断从更一般意义上讲也是缺乏逻辑性的。像刚才最后一个例子所透露出来的那种倾向，我们在其他好些地方都能找到更加鲜明的例证。比如说，涂尔干和莫斯讲道，奥马哈的分类体系是用“部落空间”来划分宇宙的，这种划分涉及行进路线和各个氏族在营地中的安置排列。于是，他们就分离出了一种处在氏族分类与区域分类之间的分类形式。然而，他们并不满足于此，或许是为了强调社会划分与宇宙划分的一致性无论如何都是可以确立起来的，他们进一步断言，区域的体系观念仅仅“处在形成的过程中”，氏族和其他事物“还没有”按照四个基本方位来定向。换言之，他们尽管没有奥马哈人的分类模式正在自行转变的任何证据，却假定了这种情况的存在，以便按照他们的意图，用来证明根据群体的分类是要先于根据自然的分类的。另一个例子是，他们认为半偶族[15]、氏族和次氏族这些部落的分支同样也是从大到小的分类范畴。诚然，它们确有形式上的一致性，但涂尔干和莫斯据此就断言，这种一致性的基础是社会的逐步演进，其中半偶族是“最古老”的，而氏族是“比较新”的。在此他们重蹈覆辙，又一次假定了一个有利于其论题的、但却没有任何经验证据的发展过程。

这种根据预设理由（*petitio principii*）进行论证的倾向，在文章的其他地方暴露得更加严重，涂尔干和莫斯所讨论的第一个分类范例首当其冲。他们提出了一个四分部的社会分类图式，所有的社会成员都完全被纳入其中了。然后他们话锋一转，就肯定地说，形式与之相一致的对非社会事物的分类“再现”了人的分类。单单这一个词，就直接假定了社会在分类中的首要性，而这正是随后将要论证的主题。又如，他们指出，澳洲某些部落的星象神话是以图腾组织“为模型”的，然而，他们实际上论述的却是，星辰是一般分类的组成部分，它们分

明是从属于社会分支的。在这些例子中，他们不但假定了社会组织从简单到复杂的进化发展过程，以使其论证看上去更为可信，而且，他们显然也预设了所要论证的论题本身。 [16]

至于方法上的缺陷，甚至就更多了。首先，在涂尔干和莫斯所探讨的许多案例中，根本就不存在社会形式与分类形式之间的对应，然而，他们却要用这些例子来推断出这种对应。例如，他们认为麦凯港的姻族对其宇宙论观念没有“影响” [17] ，这实际上意味着，上述划分为半偶族的社会所采用的分类形式与四分部体系的社会所采用的分类形式没有什么区别：在前一种情况下，社会划分成两个整齐匀称的群体，在后一种情况下，社会是一分为四的，但是两种社会类型所采用的却都是完全相同的二元符号分类形式。而且，紧接着所考察的瓦克尔布拉社会也是四分部体系的，可是他们的分类却与社会组织的四分形式不相吻合。

涂尔干和莫斯认为，从依据半偶族或分部对事物加以分类，到依据氏族来分类，是澳洲分类的一次显著变化；但实际上，他们所讨论的半偶族和四分部体系中也有氏族。例如，沃乔巴卢克人就不但分成两个半偶族，而且至少还分为12个可以叫得出名字来的氏族。另外，这两位作者还把沃乔巴卢克社会看作是一个引人注目的复杂体系，因为在这个体系的图腾分类中，又区分出了“第三级的”分支，他们说这种观念的组织是与社会的组织“相并行的”。然而，这一案例却没能使这种所谓的并行关系（parallelism）确立起来，因为他们没有举出任何证据，来证明该部落确实存在着第三级的派生群体。倒是在论及穆拉瓦里人的时候，这个问题倒显得更明白些；那个部落不但有半偶族，而且它的图腾组织囊括了不下152个氏族。不仅如此，当涂尔干和莫斯讲到阿兰达人的时候，这种脱节就更加严重了：虽然阿兰达的社会形式已经有了充分的区分（该社会是一个八分部体系），但是他们“没有完全的分类，没有整合的体系”。因而，他们一方面宣称社会是分类所依据的模型，另一方面，他们虽然论述了一个又一个社会，却又未能表明其中的社会形式与分类形式存在着严整的对应关系。不同的分类形式见于同一类型的社会组织，而类似的分类形式又见于不同的社会类型。尤其是，既然在半偶族和分部体系的社会中也有氏族，那么，涂尔干和莫斯把其中的分类与以氏族为基础的社会中的分类区别开来的做法就是错误的。所以，实际上，我们只能肯定，存在着好几种社会类型；有的划分为半偶族，有的划分为分部，还有的划分为氏族。他们确实想要说明符号分类与社会序列之间的严格对应关系，但他们的论证却使人们觉得这种关系的迹象微乎其微。

涂尔干和莫斯在方法上的最严重的失误，或许要算是他们没有考

虑到种种相伴出现的分类形式，也没有对其论题加以检验。换句话说，他们没有专诚去寻找具有同样的组织而分类形式却有所不同的社会，或是组织不同而分类相似的社会。不仅如此，当他们自己的证据已经呈现出这种情形时，他们也没有认识到这会给他们的论断带来什么样的结果。与埃文斯-普里查德所指出的年鉴学派普遍具有的毛病 [18] 不同，他们不是简单地忽略了否定性的例子，而是在确认这些例子的时候，试图通过解释把它们化解掉。对于他们的手段，埃文斯-普里查德不失公允地称之为“涂尔干的障眼法。当一个事实与他的论题相抵牾的时候，他就声称这个案例的性质和意义都发生了变化，它是次级的发展形式，是非典型性的；然而却没有任何证据表明确实发生了那种变化” [19] 。我们发现，在本文中，“后来发展的产物”这种说法是在讲到阿兰达的一个氏族的时候首次被采用的，尽管无可否认，该例对于全文的论证没有什么独特的补益，但是，那里毕竟是一个亟须阐述的地方。更为突出的是，涂尔干和莫斯认为，阿兰达为数众多的氏族分类，是其社会结构发生“变化”的结果，是由于作为分类基础的半偶族体系的消亡造成的；但是除了类比和表面上的理由以外，他们没有提供出确实曾经发生过这种变化的任何根据。尽管如此，他们还是轻下断言，说如果我们在阿兰达再不能找到完整的分类，这不是因为那里根本没有这种分类，而是因为这种分类已经随着氏族的分裂而土崩瓦解了。然而，在阿兰达还存在着分部体系，每个分部包括数目不同的氏族，可是，阿兰达并没有因此就拥有整合的分类体系。故此，我们又一次得到了这样一个事实：在具有分部和氏族的社会中，有些社会恰好是依据分部分类的，而另一些社会则恰好是依据氏族分类的。这种实践上的差异是不能用推测中的日后演变一笔勾销的，相反，对于涂尔干和莫斯的论题，它构成了有理有据的反驳。

在讨论到依据方位分类的祖尼人的时候，也出现了同样的方法上的问题。用来说明猎物在六种猎兽之间的分配的神话有龃龉之处，对此，涂尔干和莫斯把它们掩盖起来，并且再一次认定，这用氏族在定向中的“变动”“很容易就能解释得通” [20] ；可是，他们没有就此提出任何解释，也没有明确地说明到底发生了什么变动，以及有什么证据能证明确实发生过这种变动。在论及沃乔巴卢克氏族的排列方式的时候，这种手法进一步显现出来，而且尤为露骨。他们所讨论的方位分布图 [21] 可以说是整齐划一、面面俱到的，但惟独有一个氏族与之相脱节，这就是第9氏族，因为其他氏族都是严格按胞族分列在东西线两侧的，惟有它原应在北方而落在了南方。于是，他们就想方设法，利用权变之计来化解这一棘手的事实：（a）“完全有理由”（虽然实际上没有给出任何理由）相信，这种反常应该归咎于观察的失误；（b）如果不是因为这种失误，那么就是因为原初的体系“后来有了变化”（但没有明确指出究竟是什么变化）；（c）提供消息的人自己在

这一点上也有些犹豫；（d）既然第9氏族和第8氏族一样（它们都名为Munya），那么就可以认为这个氏族终究没有落在东西线以下，所以实际上就不存在什么问题了。

涂尔干和莫斯在方法上的另一个值得商榷的地方是，他们总是假定一个社会在某一个时期只采用一种分类模式。例如，他们推断，祖尼人的分类体系先前是划分为六大区域的，而在这之前还曾经是一分为四的，对应于四个方位点。然而，不仅他们所引用的文献并没有论证这种猜想出来的发展过程，而且这种貌似可信的论点假定了祖尼人不可能同时拥有七区、六区或四区的分类。一旦发现原来如此，那么根本也就没有必要把这些不同的分类模式串联成一个循序渐进的演化过程了。实际上，涂尔干和莫斯在讲到中国分类的时候已经意识到了这种可能性。他们写道，这种分类体系本身是由“大量相互混同的体系”、“错综纷繁的分类”组成的。无可否认，他们尝试着要把依据八种力量的分类还原为依据五大要素的分类，并且通过化约和组合，也确实能够找到两者之间的对应关系；但是，在祖尼人那里，这种可能性也是同样存在的。换言之，一个社会并不一定非得使用单一的分类模式；而且，在采用两种或更多种分类模式的社会中，即使它们是可以相互还原的，这也并不意味着每一种分类就一定代表着社会范畴的发展过程中的一个历史阶段。

以上争议能使我们对涂尔干和莫斯在论据上的基本问题有一个把握，同时我们也了解到，在很多地方，涂尔干和莫斯既没有为他们的阐述提供证据，也避开了那些与他们的论断相反的事实。例如，他们断言，甘比尔山部落的分类体系展示出了社会从初始的混合状态到半偶族、再到氏族的不断分化的过程。作为最简单的分类形式，事物确实是划分为半偶族的，但是，它们同时也分属于每个半偶族中的各个氏族，这种情况，与那些没有半偶族的序列而只是根据氏族分类的更为复杂的体系完全相似。再者，全然没有任何证据能够表明，现存的或与之共存的那些分类形式是从这种所谓原始的混淆状态中产生出来的，整个过程都不过是涂尔干和莫斯从纯粹先验的根据出发得出的假设。就分类与氏族的关系而言，涂尔干和莫斯区别出的两种类型的体系（如上所述）都兼有半偶族和氏族，所以，我们就又面临着这样一个局面：有些社会恰好是按照半偶族来分类的，而另一些社会则恰好是按照氏族来分类的，但这一切都没有得到解释。至于划分到同一氏族的事物“未曾分化”，并处在相对“模糊”的状态中，这不过是涂尔干和莫斯自己信口开河、不足为训的阐发罢了，因为在他们所引证的资料中根本无此一说，而且无论如何这种情况都是令人难以置信的。

在后文中，涂尔干和莫斯再次提出了这种纯粹臆断的进化过程。

他们言之凿凿地声称，“在大量的案例中”，都是先形成半偶族，继而才形成氏族，但是，他们既没有什么例证引以为据，也没有举出过一例实实在在发生过的此类转变。他们只是假定，复杂形式是从比较简单的形式中发展出来的，而氏族的定义较为复杂，半偶族的定义较为简单，这样他们就得出了他们的结论，说依据氏族的分类是变化后的结果。与之类似，当他们认定沃乔巴卢克人的氏族分类先于空间区域分类的时候，也没有提供任何能够证实该结论的证据。同样，至于家庭、氏族和半偶族提供了等级分类的基础，以及氏族的相对位置决定了区域之间的关系等等说法，也全都是无凭无据的。当然，比起我们下文中将要指出的基本的逻辑困难，这些问题还只是小巫见大巫，不过，这些问题都很关键，值得重视，因此我们甚至要不厌其烦地一再强调：涂尔干和莫斯没有任何一种可靠的证据来证实这些命题。 [22]

在有关中国的论述中，这种空口无凭的假定又一次发挥了作用。他们说，在中国，属于同年或同名的两年的人的婚姻，“有可能”被认为是“非常不吉利的”。然而，他们没有举出任何证据能够让人相信情况可能会如此，而且他们所引为参考的资料也没有证实这种推测。实际上，他们说的“有可能”，只是意味着如果那被认为是不吉利的，那么就成全了他们的论断，而加了一个“非常”，只是表明了他们这种想法是多么的急切。 [23] 更为严重的是，他们在这一点上还误读了他们所引用的资料，得出的是人家根本没有讲过的东西。扬没有说在暹罗同年同属相的人之间存在着婚姻禁忌，他的意思正好与之完全相反 [24] 。退一万步说，杜利特尔也未曾暗示，在同一属相之年出生的人之间存在着“准家族的”关系 [25] ，因而，在各分类之间也存在着氏族式的“外婚制”。参考文献中所讲的习俗，并不是涂尔干和莫斯所说的那种社会与宇宙的划分合而为一的分类“痕迹”，在这个问题上，他们借以支持其论断的有关中国的证明都是查无实据的。 [26]

最后，涂尔干和莫斯指出，观念的“情感价值”是分类中的“支配角色”。这是对所有人类思想之基本特点的一个意义深远的重要论断，几乎再没有比之更为事关重大的命题了；然而，我们却发现，只有到了文尾，情感的因素才被突兀地信笔引入，而在他们的论证过程中，丝毫没有来自任何社会的任何经验证据能够证实他们的论述。

有关证据的话题暂且告一段落——对此我们已经颇为深入了，我们还得考察一下情感在他们的论证中所起到的作用。诉诸情感以解释社会事实的迹象，首先体现在涂尔干和莫斯对次级图腾之起源的说明中。他们说，一个氏族中的一群个体“感到”他们与归属整个氏族的某些事物具有更为特殊的关系，所以当氏族变得过分庞大的时候，它就倾向于沿着分类所划出的界线发生分裂 [27] 。在对符号事实的讨论

中，归因于情感的重要性进一步凸显出来：他们认为，每一次占卜仪式，都是以特定存在之间的先已具有的“相互感应”为基础的。此后，他们又主张，由于逻辑关联被表现为家族关联，所以它们也是建立在同样的“情感”的基础之上的。在此，有待解释的是，为什么就可以断定情感就是家庭组织、社会组织以及其他各种组织的“基础”，但是，他们恰恰对此未作阐释；尽管如此，该文煞尾的这几页却一而再、再而三地诉诸情感的决定意义。最为突出的是，我们被告知，事物之间的情感亲和性如同个体之间的情感亲和性，而事物就是根据这种亲和性来分类的。这个结论所依据的观点是，观念是由于情感的原因而得到成体系的安排的（这里，情感已经被提升为进一步立论的基础），因此，观念就必然不可能是纯粹的观念，观念本身就应该是情感的产物。于是，决定事物分类方式的差异性和相似性在“更大程度上取决于情感，而不是理智”；而且，之所以不同的社会对事物的表现有所不同，是“因为它们对群体情感的影响是不同的”。

令人惊讶不已的是，涂尔干和莫斯如此明确地指出了社会分类与符号分类的真正意蕴，但他们在没有掌握任何证据和理由的情况下，就把情感当成了社会分类与符号分类的复杂性的终极解释。这一论断是他们的论证的高潮所在，而对此，也恰恰需要投以能够与他们所归结的重要性相配的批判性关注。他们的初始前提是，社会群体在一定程度上是以情感为基础的，其他所有的结论都可以从此推出；但是，正如列维-斯特劳斯（Lévi-Strauss）在讲到仪式的时候曾经明确指出的那样[28]，这种观点是以一种预设理由为基础的。情感，虽然很可能有助于社会群体的凝聚，但它更可能是这种凝聚的产物。无论如何，涂尔干和莫斯都没有解释，具有共同心理倾向的个体们是怎样生成这些既成体系而又千差万别的情感的。尤其是，他们没有解释，结构相似的社会一旦建立起来，为什么它们赋予世界的情感价值竟会相去甚远，以致形成截然不同的分类；按照他们的论断，社会秩序的相似性本应该促使这些社会也能产生相似的分类啊！反过来讲，当结构不同的社会所认可的实际上是完全相同的分类的时候，情感也无助于阐明为什么会出现这种不符的情况。简言之，所谓的情感什么都没有解释。诚然，所有的社会学家都不会不承认，整个社会生活具有一个重要的特点，那就是某些观念会成为强烈情感的对象；但是，诸如空间之所以被区分开来“是因为每个区域都有它自身的情感价值”这样的论断，既不真实，又无用处。

然而，与另外两条在总体上适用于整个论断的批评意见相比，所有这些针对逻辑和方法的具体意见又都显得无关宏旨了。其一是：他们所假定的社会分类与符号分类之间的因果关系没有逻辑上的必然性，而且，由于缺乏这种影响的事实表征，也使这种推断的努力变得

毫无根据。从经验的角度来讲，涂尔干和莫斯就处在这一境地。在区分出社会和分类的不同类型以后，他们的证据使他们不得不面对多样化的局面：也就是说，凡是具有相似组织的社会，分类和这种组织都应该具有一种严格的对应性，即分类或对应于半偶族，或对应于分部，或对应于氏族。（中国的情况可作例外，因为它根本就没有展示出任何对应关系，它唯一的价值就在于它表明这种分类并不仅仅限于简单社会。）如果我们允许自己从事实本身出发，即循着对应关系的指引，那么，我们就只能得出这样的结论：他们的因果解释根本没有经验根据。没有任何一例能够让我们不得不相信，社会是分类的原因，甚至是分类的模型；使涂尔干和莫斯轻下断言并且自以为正确地列举事实的力量，只不过是来自于他们对原因的先入之见。的确，涂尔干早就指出，社会学的解释就在于确立因果关系。[29] 无可否认，埃文斯-普里查德也认为，涂尔干在做出这种努力之前，先要"尝试把事实逐一联系起来，藉此统而摄之，使之对我们来说，无论就整体而言还是就单个而言都是可理解的" [30] ，而且我们可以相信，涂尔干在他的绝大多数经验著作中也确实是这样做的；可是，在这篇文章中，他和莫斯显然只是一门心思要提出一种因果理论，然而他们显然未获成功。此外，如果这样一种阐释是可行的，那么，涂尔干和莫斯所引用的证据——来自世界的许多其他地方的证据也一样，他们无疑对此十分熟悉——也会表明，这种关系恰恰是与他们的假设背道而驰的。也就是说，分类的形式与象征思维模式之间的相似性，远远超过了它们所在的那些社会之间的相似性；因此，要想做出因果诠释，就应该这样说：在社会形式和符号形式之间具有对应关系的地方，社会组织本身就是分类的一个侧面。实际上，实行规约联盟（prescriptive alliance）的那些社会（以澳洲为典型），正好就属于这种情况。但即使是对这些体系，也不能断言社会组织是按照符号分类塑造的，或者说社会组织反映了符号分类、产生于符号分类。我们能够认可的，只是说无论我们怎样划分所要探讨的社会观念（例如，划分成"社会秩序"和"符号秩序"，或者划分成为数更多的分析性的事实范畴），它们都展现出了某些共同的秩序原则，没有一个重要的领域是另一个领域得以组织起来的原因或模型。且不论这种解释的经验有效性或分析价值究竟如何，它至少是涂尔干和莫斯未曾留意的有关他们因果分析的另一种符合逻辑的选择。

还有一种一般性的批评更加厉害，因为它表明涂尔干和莫斯的整个探索都构想错了。他们把论文称为"集体表现之研究"，但是，他们真正进行的，却完全是对人类心灵的一种能力的研究。他们对这两个主题未做明确的区分，实际上，他们认为好像没有什么东西可以值得区分的，所以，从集体表现中推导出来的结论就被他们直接用到了认知活动中来。

近50年前，吉尔克在论及《宗教生活的基本形式》的时候就已经注意到，他们未能做出这种基本的区分。他发现，涂尔干把范畴看作是“心灵的内容而不是心灵的能力”，这是“和涂尔干的心灵概念完全一脉相承的，涂尔干认为心灵是一个表现体系，而不是一种功能整体”[31]。数年以后，丹尼斯在他对涂尔干宗教论著的批评中，也令人信服地阐述了这种观点，指出涂尔干和莫斯的主要论断是无效的。他这样写道：“涂尔干的范畴起源理论所依据的是他那模棱两可的心灵概念。”[32] 如果心灵被当作一种认知能力的体系，那么范畴起源于社会组织的说法就很荒唐了：因为在人们体会到社会群体的排列体现了某种空间关系并将其应用于宇宙之前，空间的观念首先就得存在；同样，数量的范畴也必须首先存在，个体心灵才能认识到一和多，才能认识到社会各个分支的总体；类别的观念也必然要先于领会社会群体本身的划分方式，自然现象才可能依据同样的方式来分类。换言之，人们必须先得体会到社会“模型”本身具有可用于划分其他事物的特点，但是，倘若离开涂尔干和莫斯从社会模型中推导出来的那些范畴，是根本没法做到这一点的。

另一方面，如果心灵仅仅是观念的集合，随着文化的不同而不同，那么，对这些观念的研究，根本不可能揭示出在每种文化和每个时期都得到普遍遵循的人类心灵的那些基本范畴的起源。不同的民族对空间和时间有不同的构想，但是，对他们的概念的比较研究却不能得出空间和时间范畴的起源；他们是按照不同的原则来分类的，没有什么环境能使这种研究展现出分类能力本身是从何而来的。

涂尔干和莫斯正是从这种模棱两可的心灵概念出发，才断定个体心灵是不具备分类能力的，而他们以为可以证实他们的探索证据，很多也都是从这一假定推导出来的。没有人会以为，个体无须在其社会范畴中接受教育，就能够形成集体表现的复杂分类，因为这种分类是社会从漫长的历史中积累传承下来的。然而，这绝不意味着，个体心灵天生就缺乏分类能力；无论如何都很难想象，要是心灵天生没有形成分类的基本操作能力，那么个体又怎么能够领会分类。甚至就在这个问题上，涂尔干和莫斯也是失策太多。他们承认，一个发展中的意识能够区分出右和左、过去与现在，能够体会到相似性，能够分离出一和多，能够划分事物[33]。这实在是令人叹服，概念装置就这样被预先假定出来了：空间、时间、数量，实际上假定的就是分类能力。他们说，即使是成年人的心灵，如果未经教育也完全产生不了这些概念；既然他们已经承认了这么多，那么，还剩下什么能算得上是原则性的挑战呢？不过，甚至就是这样的批评也还没有彻底说透。在这些方面，根本就不可能观察到一个未受教育影响的个体发展出来的意识，在儿童身上观察到的“粗陋的区分”，本身也是谆谆教导下的集体

表现。他们虽然一点也没有讲到内在的分类能力，但他们却代之以一种学习分类的内在能力。

因此，我们可以认为，涂尔干和莫斯的论断在逻辑上是有错误的，在方法上是不可靠的。所以，我们的确掌握有否认其有效性的重要原因。

三

那么，这样一本在很多方面都存在着严重缺陷的著作，真有什么必要将其再版，并精雕细刻地加以翻译和编辑吗？如果存在这种疑问，那将是对我们编辑英文本的宗旨和社会学理解的性质的双重误解。一个批判性的导言不可能是一部圣徒传记，而且一篇弘论的智识价值也不仅仅取决于它的有效性。

就其历史的、方法的和理论的意义而言，涂尔干和莫斯的论文实际上仍然是绝无仅有、值得一读的。若从头细表，它的历史意义就在于，它是后来涂尔干在其《宗教生活的基本形式》（1912）中所表达的那些著名观念的早期程式。该文的很多部分都在《宗教生活的基本形式》中得到了扼要的重述，后者我们早就有了英译本[34]，但对前者，我们只有几页节选的资料，再后来也仅仅是有了一个提要，且对其论证的知见和方法鲜有披露。所以，“分类的几种原始形式”的英译本不仅向更多的人展现了涂尔干最负盛名的某些观念的早期发展面貌[35]，同时也回溯般地揭示了作为他们此后论述基础的经验根据和分析根据。

第一次世界大战几乎使年鉴学派毁于一旦，并悲剧性地吞噬了一批年轻学者的生命，而这些人正承担着分类研究中的某些课题。比如比安科尼（Antoine Bianconi），他本已经开始着手研究班图（Bantu）语中的范畴，但不幸于1915年罹难。[36]不过，涂尔干和莫斯的这篇论文却以其他的方式继续发挥着影响，这种影响足以使它的题目在社会学思想史上安然地保有一席之地。下面，我们将提拎出与此相连的两条最不同凡响的发展线索。

这篇文章在罗伯特·赫茨（Robert Hertz）那里留下了最深刻的印记，并通过他得到了发扬光大。赫茨是涂尔干的学生，也是在1915年的一次行动中被杀的，就是在这篇文章的启发之下，他写出了一篇关于右手优势的论文[37]。在文章中，赫茨探讨了有关左和右的符号分

类的二元形式，并以二元论作为思想与社会组织的原始形式所共有的基本原则，试图对符号分类的二元形式的共同特征做出解释。他引证了涂尔干和莫斯的论文，而这篇论文对他的影响完全是不言自明的。尤其是，他在结论中这样写道："对右和左的智识表现和道德表现都是真实的范畴，……因为他们与社会思想的那个结构是联系在一起的" [38] 。继而，赫茨的论文又引发了一系列对有关右和左的符号分类形式的调查，这些调查在中国、西里伯斯岛 [39] 、希腊以及其他各处展开，其中最近的两份调查报告是关于非洲的，一份是埃文斯-普里查德的《努尔人的长矛符号体系》（*Nuer spear symbolism* ）[40] ，另一份是比德尔曼（T.O.Beidelman）的《卡古鲁人的右手与左手：记一种符号分类》（*Right and left hand among the Kaguru*：*a note on symbolic classification* ）[41] 。对这种分类形式的研究依然方兴未艾 [42] ，追根溯源，这方面的工作之所以能成气候，都可以归结到涂尔干和莫斯的这篇文章。

在尼德兰，这篇文章对社会人类学产生了令人瞩目的影响。在那里，莱顿（Leiden）学派形成了一个出类拔萃的研究团体，由奥森布鲁根（F.D.E.van Ossenbruggen）、德荣（J.P.B.de Josselin de Jong）和拉瑟尔（W.H.Rassers）这些学者组成。他们与涂尔干和莫斯的著作的关系是显而易见的；在另外一些或比较晚近的作品中，这种智识的系谱虽然不甚直露，但它们所受到的影响也很容易就能觉察出来。 [43] 该学派的部分著作具有独特的重要意义，因为在其中，以澳洲土著的素材为基础阐发出来的观念，被应用到了有关具有较高文明的印度尼西亚人的研究上面。

如果我们把相关于《原始分类》的问题的研究以及在该文公认的理论影响之下开展的研究罗列出一些来，那么我们必将对这篇文章在学科发展上的历史意义产生深刻的印象。这些研究包括：奥森布鲁根的《爪哇语Montijåpat一词的起源》 [44] ，葛兰言的《中国思想与语言的几个特点》 [45] ,拉瑟尔的《爪哇戏剧的意涵》 [46] ，德荣的《神骗的起源》 [47] ，葛兰言的《中国思想》 [48] ，索默费尔特（Alf Sommerfelt）的《语言与社会：古式语言的社会特征》 [49] ，苏斯戴尔（Jacques Soustelle）的《古代墨西哥人的宇宙论观念（对世界与空间的表现）》 [50] ,迪歇纳-吉耶曼（J.Duchesne-Guillemin）的《善神与恶神：古代的二元论探索》 [51] ，克劳德·列维-斯特劳斯的《社会结构》 [52] ,托宾（Ph.L.Tobing）的《湖边巴塔克人之"上神"信仰的结构》 [53] ，李约瑟的《中国的科学与文明》 [54] ，列维-斯特劳斯的《结构人类学》 [55] ，以及最近的一些社会人类学的分析研究。

这些作者的地位和他们作品的声誉足以标明涂尔干和莫斯这篇文

章的价值了；同时，50多年来，如此繁多而又各有侧重的著作都纷纷对其加以援引，这也说明了该文具有堪当基础的适用性和激发灵感的持久力量。

至于该文在方法上的意义，可以说主要是消极方面的，但是，从涂尔干和莫斯的错误中，我们可以学到很多东西。毕竟，他们是本学科的两位大师，他们合作研究的是未曾被真正揭示过的重大主题，这样一种智慧的履践不可能不具有启发意义。而且，不应该忘记，今天我们轻易就能够察觉的那种错误的探究思路，如若换到上一个世纪，几乎就不可能这样一目了然了。那时的学者在当时盛行的思想风格的制约之下，都用因果的观点和历史的观点来分析人类事务，所以，尽管涂尔干和莫斯在某些方面表现出了先见之明，我们也没有理由期望他们重新权衡他们在分析中所提出的证据，并放弃他们的目标。无论如何，那些目标仍然是社会人类学中值得尊重的目标，只不过由于我们的有利条件，我们才发现它们并不是唯一可以想象得到的目标，我们也更容易发觉它们有可能是不切实际的，仅此而已。

另外，这篇文章在方法上所明显具有的积极意义也十分值得重视。正像埃文斯-普里查德曾经指出的那样，它表明，“在一个有限的而且可以明确界定的文化区域内，可以在其观念和实践的完整脉络中考察事实，对这样的区域进行集中深入的研究”，它具有一种超乎寻常而又不可或缺的优势。[56] 社会人类学当然不能囿于这套规程，一味固守这种学术抱负，但是，与弗雷泽的比较方法以及后来的统计比较法进行反复对照以后，我们可以充分证明，无论如何，只要我们力图实现社会学的解释，就应该从涂尔干和莫斯的方法入手。这篇文章还提供了另一种研究规程的范例，该规程后来成为了年鉴学派的特色，这就是要以总体性的观点把一系列事实看成一个已成体系的方式组成的整体，而其中的各个部分在彼此孤立的状态下都是不足以理解的。在今天看来，这条规训显然可以说是老生常谈了，然而，要在婚姻规则和对死亡责任的归因之间，或在一个民族的行进路线和其组成群体的宇宙论关联之间建立体系关系，这可绝不是一望而知、轻而易举的事情。无论如何，不管在原则上愿不愿意承认，今天如若在实践中对这一规训视而不见，那么所开展的调查难免要步履艰难。尤其值得一提的是，涂尔干和莫斯的文章还有一点独到之处，那就是他们的论证干净利落。即使用最严格的标准来衡量，该文也是一篇上乘佳作。在既定的前提下，其立论构思精巧，其阐述清澈澄明，无论在什么时代，这些品质无疑都将为人所称道。

最后，这篇文章的理论意义将确保它在社会学经典中永远占有一席之地。是它第一次把社会学探询的重点，投向了理解人类的思维和

社会生活这一具有基础性重要意义的主题。仅其奇功一件，就盖过了它的全部缺点。

对继嗣制度的研究最能说明分类观念的重要性。克鲁伯（Kroeber）在1917年对此有所阐述。他写道："所有语词都必然要按照特定的原则来分类，这些原则通常都只不过是若有若无地被意识到的。没有什么可信的理由可以认定有关关系的专有名词应该被排除在外，而且也没有证据表明它们是例外的。" [57] 后来，他又谈到了这个问题："每种亲属关系体系都是……分类思想的一个小体系。" [58] 霍卡特（Hocart）在他关于亲属关系体系的那篇稳练的论文 [59] 中也指出了这一点，他强调指出，对于亲属关系的术语，主要应该从该民族自身所采用的分类范畴和分类原则入手加以探讨。对于这个问题，另一个卓有成效的分析是里奇（E.R.Leach）的《特罗布里恩德诸氏族及其亲属关系范畴"塔布"》 [60] 一文，在文中他尽可能地抛开了理论预设，把亲属关系术语当成是"范畴词语"来看待，为此，只有联系社会结构才能理解它们；最终他坚信，他的分析已经十分接近于Trobriand人自己对这些词语的意思的理解了。连同最近的其他一些分析，一个又一个例子表明，只要把继嗣制度看作是社会分类的形式，然后借助于想象力领会其范畴，并识别出它们传情达意、连缀思想的原则，那么，原本稀奇古怪、令人困惑的继嗣制度，也就可以解释得通了。一旦做到了这一点，当我们已经获得了这样一种基本的理解以后，再进一步用这种分类本身以外的分析性术语进行技术的和理论的操作，就不仅已经成为可能，而且还会产生更为丰硕的成果。

在更广阔的背景中，还有乔治·杜梅齐尔（Georges Dumézil）关于早期印欧的社会和宗教分类之共同形式的那些精彩作品 [61] ，以及他对印欧民族的双重主权观念的引人入胜的研究——他将这种观念说成是一种"分类原则"的表达 [62] 。博施（F.D.K.Bosch）对印第安人有关远古宇宙分类的符号风格的开拓性分析 [63] ，更清楚地表明了涂尔干和莫斯论题的适用性绝不仅仅局限于原始社会组织的领域。

我们并不是说，所有这些学者都受到了《原始分类》这篇文章的直接启发，当然，我们也可以看到，至少有些学者确实是这样的（例如杜梅齐尔的《密多罗-伐楼拿》（*Mitra-Varuna*）一书就是题献给莫斯和葛兰言的）。但无论如何，不管他们是否受到了直接启发，他们的著作都体现了分类概念本身的重要性。

这种重要性还可以进一步直接了当地体现出来，因为涂尔干和莫斯所假设的符号分类与社会结构之间的关系，仍然是富有建设性的值得钻研的问题。这种关系不仅随着它寓于其中的那种文化的普遍复杂性而变化，随着科学与技术的进展情况而变化，同时也随着继嗣制度

的类型而变化。最近的调查使这种变化显现了出来，也就是说，在那些同宗社会中，符号秩序与社会秩序的关系既可能很显著，也可能很微弱；在简单的直系继嗣制度中，这种关系可能在一系列具体的细节中找到，也可能出现在一些孤立的制度中，但通常都不很复杂；而在规约联盟的体系中，符号形式与社会组织却很一致，甚至于可以把这两类事实看成是同一概念秩序或同一分类模式的两个方面。这种一致性并不需要像涂尔干和莫斯所假设的那样严格对应，而是说在结构的意义上，具有不同形式的制度可以被看作是以同一种关系模式为基础的。例如，半偶族社会、具有分部体系的社会和具有非对称的联盟体系的社会在形式上颇为不同，在秩序上似乎也大相径庭，然而，只要从它们的组成部分成对关系的角度出发进行分析，就可以认为，它们所具有的特点恰恰是它们全都符合符号分类的二元图式。另外，在这种研究的基础上，我们就可以理解为什么涂尔干和莫斯单单选中澳洲社会作为他们用来进行推测的典型案例了，原来，他们预先就倾向于断定，在其他简单社会中也存在这种普遍的对应关系，并有意去寻找那些还找不到的这种关系；因为大多数澳洲社会都是实行规约联盟的社会，所以，可以认为它们呈现出了社会组织与符号分类之间的鲜明的一致性，但实际上，简单社会并不是普遍具有这种一致性的。[64]

分类的重要意义还不止与此。我们不妨简要地浏览一些问题，借助分类的一线光明，我们可以把这些问题全都看作是属于同一类别的问题。例如，用最严厉的规则来管制婚姻和性交往是人类社会最普遍的特点，而那些主要依据继嗣来确定法律地位的社会尤为如此。对这些规则的违逆，即通常所说的乱伦，被视为不赦之罪，以致要处以极刑。然而，一个令人吃惊的事实是，在某些社会中，甚至在那些继嗣制度已经使乱伦变得不可想象的社会中，神话竟把整个民族、某些群体或者某些人员说成是一次原初行为的后裔，而这种行为恰恰就是在实际生活中最令人深恶痛绝的乱伦交合。在印度，与自己的女儿睡觉可谓罪孽深重，可是在一个有关造物主起源的重要神话中，生主（Prājajpati）就是通过他自己女儿的肉体生成人类的；某些爱斯基摩人（Eskimo）也相信，他们源于一对兄妹之合；一个Sumbanese氏族把他们的起源追溯至一次人与狗的兽奸，这种情况如此污秽可耻，以至于神话中的造孽者也因羞愧而自杀。[65] 此类案例很容易找到很多，就连来自世界各地的最粗疏的人种志调查也能够提供类似的例子。这些神话在具体情节上千差万别，但它们全都展现出一副共同的面貌，即现存的社会分类原则不起作用或遭到了蔑视。这些神话，可能想要表现现在的秩序是从远古的混乱中产生出来的，抑或是在逆转那些具有远古定义的范畴之间的关系；但无论是哪种情况，这个问题总归与分类有关。

这些神话所勾画出的情形不仅仅是想象，相反，它们是在社会生活中实现的，是在人们通常针对恣意放浪之举而制定的法令中实现的。在此，与我们在神话中认识到的东西相并行，还有另外两种对社会秩序范畴的操纵。其一是：在一段混沌的时期内，各种关系都纷乱不堪，有关乱伦、财产以及社会礼节的规则一时俱废。其二是：社会范畴之间的关系完全发生了逆转，以至于主人在家中服从他的奴隶，官吏在案前恭候他的子民。这两种制度化的无序，广泛存在于世界的任何地方和历史的任何时期；而对于社会人类学家来说，它们全都是分类中的问题。

倒置（reversal）的主题是社会人类学中最错乱也是最基本的问题之一，惟有在分类的背景中，我们才能够洞察其中的详情。当人们进行某些纵情狂欢的仪式的时候，当人们通常认为左手是卑贱的和不吉的、而右手则与某些独特的德性有关的时候，当同性恋或丧失性能力的男人被委任为女神职人员的时候，我们都能够从中发现符号倒置（symblilc reversal）最一般的发生方式。对于最后一种制度，也可以看作是异性装扮癖（transvestism）的一个范例。异性装扮癖尤其是一种让人好奇的倒置，比如婆罗洲 [66] 的女人在一种农耕仪式上，会像猎头战士一样披挂整齐，而往常这是完全受到禁止的。另外一种形式的格外重要的符号倒置，可以用来在各民族之间、各种范畴的人之间、生与死之间标出界限。卢格巴拉人（Lugbara）把他们憎恨或猜忌的邻族人倒挂起来；巫婆在跳Kaguru舞蹈时是头朝下的；在达拉迦岛（Toraja），对于死者的每样东西，都要把它们在这个世界中的本来面目倒置过来，甚至有关的词语的意思也跟它们平时的含义相反，或者这些词语要倒过来发音。

所有这些例子都涉及范畴之间的关系，换言之，它们都是分类中的问题。它们的重要性非同一般，因为，如果说我们社会人类学家首要的任务是识别秩序，并使之变得可以理解的话，那么搞清那些人们用来创造无序——也就是说，把他们的分类倒置过来或者完全打碎——的非常普遍的习俗与信仰，也是一项同样至关紧要的工作。

社会人类学关注的焦点是秩序，而那些系统相关的范畴，即分类，将为秩序提供标记和保护。涂尔干和莫斯曾经谈到过一种更为特别的背景，分类“表达了它们建构于其中的那个社会”。正是由于这一主题具有无与伦比的重要性，所以他们的文章也始终具有独一无二的价值。无论其中有什么错误，它的理论首要贡献就是把分类单独分离出来，使之成为社会学所要直接追问的文化的一个侧面。 [67]

分类在经验研究上的重要意义比较容易被接受，不过，或许有人会提出怀疑，单单“分类”这个观念，在分析上是不是也能产生重大的

影响呢？这种想法，可能没有考虑到，60年来，乃至更长一段时期，也就是自从社会学作为经验学科在法国确立以来，在社会学思想的发展中最有意义的教训到底是什么？埃文斯-普里查德在谈到社会学年鉴派的成员时曾经指出："这是一个事实：任何人也不能否认，今天的人类学家赖以为生的理论资本，主要就是那些基本上搞文献研究的人所写的东西。" [68] 不管这门学问的奠基人所宣称的目的是什么，构成其理论资本的，并不是各种社会学法则、各种一般的理论和比较精细的抽象命题联合而成的理论黏合体。功能倚赖的社会学法则还没有在社会人类学中确立起来 [69] ，一般的理论还远未出现，一连串可检验的假设（其所及之处）并没有引出社会生活的抽象程式，而仅仅导致了经验概括。社会人类学现在根本不具备坚实的理论基础，而只是处在一种概念混淆的状态中，这种状态表现为日益增长的技术分类（taxonomy）和定义训练；而每一次新的田野研究又都能拿出足够多的"反常"特性来，于是，这又导致了更多的类型学和方法论的意见 [70] 。我们已经到了经验百出而命题无效的地步，在这一点上，里奇的格言倒是充满着宽慰和希望，他说，在人类学的分析中，"我们必须认为每个案例都有来头" [71] 。他振振有词地讲道："如果我们能够从摆脱所有……先验 的假设入手，那么，民族志的事实就会更容易理解。我们所关心的是社会范畴所具有的意涵是什么，而不是它们应该具有什么样的意涵。" [72] 他这番话又把我们带回到了涂尔干和莫斯以前，带回到了1903年以前。

不过，这样说也未免有些偏颇，因为这个时期的社会人类学无论在描述上还是在分析上，都确实已经取得了最令人鼓舞和比较迅速的进展，它使我们对一系列社会类型和集体表现有了更清楚的了解，而伴随着每一次远征和专业技巧的每一次扩充，这些社会类型和集体表现的变种和复杂性又有所增加。我们只要比较一下《努尔宗教》（*Nuer Religion* ）和《安达曼岛人》（*The Andaman Islanders* ）、《缅甸高地诸政治体系》（*Political Systems of Highland Burma* ）和《美拉尼西亚社会的历史》（*The History of Melanesian Society* ）、《南印度的一个亚种姓》（*Une Sous-caste de l'Inde du Sud* ）和《维达人》（*The Veddas* ），或者《亲属关系的基本结构》（*Les Structures élémentaires de la Parenté* ）和《血亲与姻亲制度》（*Systems of Consanguinity and Affinity* ），我们就会坚信确有进步并令人欢欣鼓舞，或许还可以对这门学科恢复信心。那么，这些到底是从何而来的呢？这些进步的理论基础又是什么呢？

这种进步在部分上是田野工作标准日趋严格的结果，是确凿可靠的事实大量积累起来的结果。比起涂尔干和莫斯对人类在社会中的所作所为的了解，我们现在所拥有的知识当然要广泛得多，详细可信得

多。有时候，这些知识确切或不那么确切地表达为经验概括。继而，这些普遍化过程有时候会产生某种程式，依据这种程式能够提出一些可以接受经验检验的具体命题，而这些命题有时候又会导致在民族志上或分析上的某种技术进步。但情况还不止如此。在英国（我们姑且只说一说这个近几十年来社会人类学最受瞩目的国家），社会人类学受到了某些一般观念的启发，这些观念来自法国早期的社会学家，他们带来了绝无仅有的理论影响，很多进步都应该归功于他们。

这都是些分析性的观念，诸如"转变"（transition）、"极性"（polarity）或"对立"（opposition）、"交换"（exchange）、"团结"（solidarity）、"总体"（total）、"结构"（structure）以及"分类"（classification）等等。但它们并不是理论，而只是具有高度一般性的概念；它们是含糊的，什么也没有表述。初看上去，它们好像于事无补，当然也不能被当作基本公设，在社会人类学的导论课上教给学生。确实，只有锲而不舍地应用它们来完成理解社会现象的重任之后，我们才能够领会它们的意蕴；而对人类社会和集体表现了解得越少，它们似乎就越不起作用。但是，它们已被证明具有重要而恒久的分析价值，甚至可以说，它们基本上就是社会人类学的"理论资本"。

这些观念的一般性和它们在实践上无法确定的意蕴，竟然丝毫没有妨碍它们产生精确的问题程式和有用的结论。恰恰相反，举例来说，一旦莫斯确立了交换的社会学意蕴 [73] ，列维-斯特劳斯就能够在似乎最难利用这一观念的领域，即婚姻规则和"乱伦"问题的领域，形成一个缜密的分析图式，这个图式不仅涵盖了交换的各种类型和模式，而且涵盖了这些类型和模式带有差异性的社会相关。 [74] 他的经典论著，继而又导致了越来越多的对规约联盟的技术性研究，但是，无论这些研究方法经过了怎样的锤炼，也不管因此产生的概括多么精当，它们切中主题的理论主干，从根本上说来自于一个简单的观念："交换"。

无论这些分析性的观念带来了什么，但它们本身似乎不能构成或用于构成对确切科学中一般理论的系统阐述。尽管它们是丰富多产的，但可以肯定的是，它们所促成的理论进步实际上并不在于对一般理论或法则的建构。不过，绝不能因为它们不是这一类的抽象命题，就简单地低估了它们；相反，它们使社会生活的很多方面变得可以理解了，在这一点上，它们已经取得了很大的成就。无论如何，作为一种可能性，我们不能不希望这种探索将在社会人类学中获得成功，希望此类分析性的观念将青春永驻——这不仅仅是从修辞的意义上讲的。也就是说，无论在任何地方，它们都有可能成为对社会生活和集体表现的独一无二的真切透视；换言之，它们有可能成为社会学思想

的范畴。

尽管有种种不足之处，但是，对社会学研究中“分类”这一分析性观念的构想，仍是涂尔干和莫斯这篇文章最主要的成就。毕竟，我们可以把这个观念转化为我们的学术追求，它交给了我们一项紧迫的任务，一如莫斯的谆谆教诲：“我们首先必须尽可能全面地归拢出一份范畴的目录，从我们能够发现的人类所使用过的所有范畴开始。然后我们将会看到，曾经有过并且仍然还有很多月亮，它们或已死去，或显得幽暗而朦胧，高悬于理性的苍穹。”[75] 如果社会人类学能够唯精唯一，心无旁骛，那么，它必将成为人类知性中最壮丽的事业。

四

现在，我们已经扼要地考查了出版这篇文章的英文本的一些根据，借此机会，我们不妨从一般意义上，再来谈一谈翻译在社会人类学家的职责图式中的地位。

很少有学者能够有自己的思想，他们的活计基本上就是传授本学科的大师们的学说。其中有一些学说（涉及各种主题）被写成了言简意赅的专题讨论，如果这些论著是用外语写成的，那么，不仅宣讲这些著作是非常有意义的学术活动，而且，把它们翻译出来也就同样重要了。大学教师们应该相信，这并不是什么沉重的负担，相反，在这项工作中，能够发现具有建设性的、并且经常令人欢欣鼓舞的收获。专心致志地研读一位大学者的作品，会让人受益匪浅，因为这不仅能使我们与他的思想（还有他的谦逊）产生越来越多的共鸣[76]，而且还有可能引发我们对自己工作的一些新思考。此外，还可以再加上一条：意识到身处一个知识传统，感受到与伟大前辈发生思想上的联系而油然产生一种惬意与满足，也是十分令人神往的事情。

还有一些收获，就是把翻译提供给学生，如果很多学生有机会从头接触这些著作，那么这无疑是一种学术的贡献和一种快慰的源泉。诚然，这项工作很少能够获得职业上的声誉，因为任何一位社会人类学家都本应该有能力进行翻译，比如说翻译法文著作，而且，大多数人都会以为他们能够做得更好（也确实有些人会做得更好）；不过，这些工作不大会成为一位学者所主要关心的东西，更何况，他还有其那些值得重视的学术上的收获呢！

读者手上的这个译本保留了法文原本的形式，其中的标点符号乃

至对段落和句子的划分，都与涂尔干和莫斯的原文近于一致。之所以这样做，并不是要体现法语翻译的特点，或是要体现当时的文风，而主要是因为大部分标点符号和分段划句都具有阐述性的价值：它们多少反映了涂尔干和莫斯统筹兼顾地思考所用材料的方式，反映了他们尽善尽美地展开论证的思路。[77]一般说来，在不矫揉造作的情况下，我们的翻译都尽可能地靠近原文。在有些地方，这一原则可能会导致带有法国味的英语，不过，这也不全是坏事情。

部落名和地名用的都是民族志的第一手资料中的拼字法，在大多数情况下都是英文名。依据民族志的惯例，部落名不应加上英语化的复数，这样，比如原文中的“Les Zuñis”，就改作了“the Zuñi”。脚注进行了必要的重新编号。参考文献缩写成了作者名、出版年代和页码，而详细的内容都合并成了一个符合惯例的文献索引。原文各章均无标题，但我们列出了所讨论的地区的名字作为提示。此外还提供了一个索引。

这些事情体现了我们在诸多方面的斟酌筹划，所以说这是一个编辑本，而不仅仅是一个法文的英译本。这个任务是不得已而为之的，因为涂尔干和莫斯的文章距离学术著作的规范要求差得很远，简直让人吃惊。文献标题的缩写难于辨认，作者的姓名、姓名的第一个字母以及出版地都随随便便地遗漏了。索引上的错误至少有69个，很多都会产生误导，让学生找不到文中所用的资料。具体地说，有5个是作者的名字给弄错了（其中一个极端的例子是，他们把文章的真正作者说成了完全不同的另一个人）；有12个是标题很不准确；15个是年代搞错了；37个是页码错了。此外，文本中还有十多处人名、地名或其他名称的拼写错误。更为严重的是，有几个地方，涂尔干和莫斯把文献原文给译错了，还有一处他们引用了一个根本不存在的著作。以上列举不免令人沮丧，但好在我们对所有这些问题都作了订正：页码作了检查，引文都仔细地录自原本，索引中的各项都补充了通常所需的细节。经过这番不动声色的修改，相信这个文本已经去掉了所有重要的不确和疏漏之处。

当然，从根本上讲，还是原文具有优势，除非不得已，否则没有谁一定要依据译本来从事学术研究；而且,如果可能的话，我们也期望读者能够参照原文来使用英译本。为了应付在细节上偶然出现的错误，我们作了一些注释以提请读者注意，其中注出了原本和译本的明显不同之处。

编辑工作仅限于订正涂尔干和莫斯使用过的文献，其他的以及此后的有关澳洲人、北美印第安人和中国人的资料实在是卷帙浩繁，我们未能就文中所涉及的问题逐一进行核对。虽然在这方面仍然是大有

可为的工作，但是，这种核对只有民族志的意义，而我们的评论所集中关注的是，如何参照涂尔干和莫斯所用的事实来评价他们的论断，评价他们所发现的原则。同样，对该文与涂尔干或莫斯此后作品的确切关系的考察，属于他们的学术传记上的问题，或者是科学史方面的问题，在此亦未涉及。[78] 最后，应该明确指出的是，如果他们的理论见解在此没有得到阐发，或者没有被联系到分类研究中的某些其他问题上，那是因为，这样的工作更适合于在原创性的研究中进行，而不是在一篇批判性导言的语境中进行。[79]

---

[1] M.von Senden，*Space and Sight*：*the perception of space and shape in the congenitally blind before and after operation,* Peter Heath译，London and Glencoe,Illinois,1960.

[2] 该比喻极为贴切，甚至在“要害”点上也十分相称。对患者而言，虽然在视力上取得了进展，但一方面他在能力上相对缺乏，另一方面他又意识到有数不胜数的困难必须克服，所以会突然间感到无法承受、不知所措。这时候他可能消沉下去，以致放弃努力，还想回到他觉得安全的那个黑暗的、触觉的世界中。对民族志学者而言，当他已经充分意识到了任务的艰巨性,但又尚未获得称心如意的洞察，以使之摆脱烦恼、恢复信心的时候，当他猛然间痛感无知和无能、并因此而垂头丧气的时候，就是具有决定意义的要害所在。

（除了问题本身的魅力以外，von Senden的著作还充满了田野研究所具有的引人入胜之处，因而该书值得所有民族志学者予以关注。）

[3] E.E.Evans-Pritchard，*Social Anthropology* ，London，1951（p.80）.

[4] De quelques formes primitives de classification：contribution à l'édude des représentations collectives，*Année Sociologique* ,vol.VI（1901-1902），Paris，1903.

[5] 原文第66-72页的内容已经有了英译文，见Jesse Pitts，*Theories of Society*：*foundations of modern sociological theory* （Talcott Parsons编，*et al.* ），Clencoe，Ill.，1961（vol.II，pp.1065-1068）.

[6] 该丛书中先期出版的作品有：Emile Durkheim，*Sociology and Philosophy* ，D.F.Pocock译，J.G.Peristiany做导言，1953；Marcel Mauss，*The Gift* ，Ian Cunnison译，E.E.Evans-Pritchard做导言，

1954；Robert Hertz，*Death and The Right Hand* ，Rodney Needham和Claudia Needham译，E.E.Evans-Pritchard做导言，1960。

在计划中的还有D.H.P.Maybury-Lewis博士译的Marcel Mauss and Henri Beuchat,‘Essai sur les variations saisonnière des sociétés Eskimos’，*Année Sociologique* ， vol.IX.，1906，pp.39-132。

[7] *African Worlds*：*studies in the cosmological ideas and social values of African peoples* ，Daryll Forde编并做导言，London，1954（P.x）.

[8] Charles Elmer Gehlke，*Emile Durkheim's Contribution to Sociological Theory* ，New York （Columbia University Studies in History Economics and Public Law，vol.LXIII，no.1），1915（pp.46-48）.

[9] Henry Alpert，*Emile Durkheim and his Sociology*， New York，1939 （p.56）.

[10] Imogen Seger，*Durkheim and his Critics on the Sociology of Religion* ，New York（Columbia University Monograph Series，Bureau of Applied Social Reserch），1957 （p.4）.

[11] Alf.Sommerfelt，*La Langue et la Société*：*caractères sociaux d’une langue de type archa que* ，Oslo，1938 （p.9）.

[12] Benjamin Lee Whorf，*Language*，*Thought*，*and Reality* ，John B.Carroll编,New York，1956.

[13] *Language in Culture*：*conference on the interrelations of language and other aspects of culture* ，Harry Hoijer编，Chicago，1954.

[14] 在讲到中国人的分类时，涂尔干和莫斯也有自相矛盾之处。他们起先写道,这种分类是为了规定人们的行为的，它提供了一种行动指南；但在后文，他们反而又说，这种分类的目的“不是辅助行动，而是增进理解”。不过，这种个别的差错并不是这里所讲的那种逻辑谬误。

[15] 本文中的“半偶族”即是《原始分类》中的“胞族”；参见本书注 。而下文中的“分部”即指《原始分类》中的“姻族”。——中译注

[16] 涂尔干的大部分作品大概都有这个特点，对他来说，预设理

由可以算作是他在学术上的根深蒂固的瑕疵。列维-斯特劳斯（Lévi-Strauss）曾指出，涂尔干在试图确立圣物的集体起源时也存在着同样的逻辑错误（*Le Totémisme Aujourd'hui,* Paris，1962，p.102）。

[17] 注意，“影响”这个词就有问题，这么说就好像是部落中四分部的划分必然在先。

[18] Introduction to R.Hertz，*Death and The Right Hand* ，p.22.

[19] 同上，第12页。

[20] 本书注 。

[21] 本书图 。

[22] 参见埃文斯-普里查德：“涂尔干及其同事和学生不满于把宗教说成是社会生活的一部分，不同意宗教要受到社会结构的深刻影响。他们声称，原始民族的宗教概念不是别的,正是社会秩序的符号表现。……在我看来，这种社会学主义的形而上学的假设是完全缺乏证据的推断。”（*Nuer Religion* ，Oxford，1956，p.313）

[23] 在他们对中国分类体系的描述中，还有一个类似的莫名其妙的地方，那就是他们说中国分类如同澳洲分类一样，也把宇宙分成了8个“家族”（famille）（本书第86页），换言之，中国人也是依据像氏族这样的社会群体来分类的。诚然，我们知道日期循环确实被说成是10位母亲和12个孩子（本书注 ），但八大分类却没有被当成8个家族。涂尔干和莫斯试图证明，中国体系和澳洲分类以及祖尼分类全都是建立在同一原则的基础之上的，因此，尽管他们不得不承认，没有任何证据表明在中国人的氏族和时空划分之间存在着关联，但是，他们仍然要为中国分类物色一个他们坚信必然存在着的社会基础。他们并没有坦言“家族”一词就代表了中国人的概念，但从上下文来看，显然他们确实挑中了这个词。我们甚至还可以联想到他们先前强调过的欧洲分类中的亲属关系习语对他们的影响。

[24] 本书注 。

[25] 本书注 。

[26] 尤其让人困惑不解的是，葛兰言（Marcel Granet）不仅没有发现这个问题，甚至还写道，涂尔干和莫斯对中国的这几页阐述“标志着社会学研究史上的一个里程碑”（La pensée chinoise，Paris，1934，p.29，n.1）。参见罗伯特·默顿（Robert Merton）：“正像葛兰

言所指出的那样，专家们认为，这篇论文中对中国思想的几页论述标志着社会学研究领域的一个新时代”（“The sociology of konwledge”，Twentieth Century Sociology，edited by Gurvitch and Moore，New York，1945，p.377）。李约瑟（Joseph Needham）只注意到，“很难”用分类与社会的明确对应性来说明中国的分类（*Science and Civilization in China* ，vol.II：History of Scientific Thought，Cambridge,1956,p.280）。

[27] 注意这种发展过程完全是猜测出来的，他们没有提供任何事实依据。

[28] *Le Totémisme Aujourd'hui* ，pp.102-103.

[29] *Les Règles de la Méthode Sociologique* ，chap.5.推测一下19世纪的物理学对于涂尔干思想中的诸如“原因”和“力”等等观念的发展有什么影响是很有意思的，这种影响也促使莫斯在必须回赠的礼物中寻找一种“力”（“Essai sur le Don”,*Année Sociologique* ，n.s.，vol.I，1925，p.33）。

[30] Introduction to Hertz，*Death and The Right Hand* ，p.15.

[31] Gehlke，前引书，第53页。

[32] William Ray Dennes，*The Method and Presuppositions of Group Psychology* ，Berkeley（University of California Publications in Philosophy，vol.6，no.1），1924（p.39）.

[33] 他们还倾向于承认人类总是采用维持生活所需要的实用分类（本书注）。参见E.Benoit-Smullyan，“The sociologism of Emile Durkheim”（*An Introduction to the History of Sociology* ，H.E.Barnes编，Chicago，1948，pp.499-537），p.532，n.61.

[34] *The Elementary Forms of the Religious Life* ，Joseph Ward Swain译，London［1915］。

[35] 从该文本身看不出有多少论述要归功于莫斯，涂尔干在其专著中亦未曾提及。不过，值得注意的是，在该文面世的前一年，亨利·胡伯特（Henri Hubert）在他与莫斯合作的一节评论中已经提到了某些对时间和空间的初步考察，这是这篇有关分类的文章在知识上的直接铺垫（*Année Sociologique,* vol.V，1902，p.248），后来，他和莫斯又将其阐发为一篇关于时间概念的宗教起源，亦即社会起源的论文

（H.Hubert，“Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie”，*Ecole Pratique des Hautes Etudes*，*Section des Sciences Religieuses* ，Paris，1905，pp.1-39；参见H.Hubert and M.Mauss，*Mélanges d'Histoire des Religions*， Paris，1909）。但是，对这些观念的这种追溯起源的研究也可能受到了误导，比如这个例子就意味着，年鉴学派自身已经形成了一种学问上的“集体良心”（conscience collective），其特点就是在思想上的非同寻常的合作与统一。

[36] Marcel Mauss，“In Memoriam：l'oeuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs”，*Année Sociologique* ，n.s.，vol.I，1925（pp.22-23）.

[37] “La prééminence de la main droite：étude sur la polarité riligieuse”，*Revue Philsophique* ，vol.LXVIII，1909，pp.553-580.（英译名为*Death and The Right Hand* ，London，1960.）

[38] *Death and The Right Hand*， pp.112-113.

[39] 西里伯斯岛（Celebes）系印度尼西亚中部苏拉威西岛（Sulawesi）的旧称。——中译注

[40] *Anthropological Quarterly* ，n.s.，vol.I，1953，pp.1-19.（后作为*Nuer Religion* 的第九章收入该书，Oxford，1956.）

[41] *Africa* ,vol.XXXI，1961，pp.250-257.

[42] 牛津正准备出版一本手册，其中一并收录了那些专门涉及右和左的二元符号分类的文章，同时还包括这些文章的参考文献。

[43] 本文在此虽未能对莱顿学派的著作进行一次详尽的考察，但是，这项工作乃是社会人类学史的一项相当重要的任务。

[44] “De oorsprong van het Javaansche begrip Montjåpat”，*Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen* ，Afdeeling Letterkunde，5e reeks，3e deel，1918，pp.6-45.

[45] “Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises”，*Revue Philosophique* ，vol.LXXXIX，1920（p.188）.

[46] “Over den zin van het Javaansche drama”，*Bijdragen tot de*

Taal- , Land- , en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië , vol.81 , 1925（p.359）.

[47] "De oorsprong van den goddelijken bedrieger" , *Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen* , Afd.Letterkunde , deel 68 , serie B , 1929（p.6）.

[48] *La pensée chinoise* , Paris , 1934（p.29）.

[49] *La language et la société：caractères sociaux d'une langue de type archaïque* , Oslo , 1938（pp.9-13）.

[50] "La Pensée cosmologique des anciens Mexicains：（représentation du monde et de l'espace）" , *Actualités scientifiques et industrielles* , 881（Ethnologie） , Paris（p.6）.

[51] *Ormazd et Ahriman：l'aventure dualiste dans l'antiquité* , Paris , 1953（p.86）.

[52] "Social structure" , *Anthropology Today* , A.L.Kroeber编 , Chicago , 1953（p.532）.

[53] *The structure of the Toba-Batak Belief in the High God* , Amsterdam , 1956.

[54] *Science and Civilization in China*（vol.II：History of Scientific Thought） , Cambridge , 1956（pp.279-280）.

[55] *Anthropologie Structurale* , Paris , 1958（pp.8 , 362）.

[56] Introduction to R.Hertz , *Death and The Right Hand* , 1960 , pp.14-15.

[57] A.L.Kroeber , "California kinship systems" , *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* , vol.12 , 1917（p.390）.

[58] "Kinship and history" , *American Anthropologist* , vol.38 , 1936（p.339）.对此应该指出，这是一篇与拉德克利夫-布朗（Radcliffe-Brown）进行交流的文章，克鲁伯在这篇文章以及他的经验分析中，对继嗣制度的解释都显然要比后者更具洞察力，拉德克利夫-布朗从未真正把握住要把亲属关系术语看作是一种分类形式的必要

性。

[59] A.M.Hocart，“Kinship systems”，*Anthropos* ，vol.XXXII,1937，pp.245-251.（在*The Life-Giving Myth* 一书中重印，London.1952.）

[60] *“Concerning Trobriand clans and the kinship category‘tabu’”*，*Cambridge Papers in Social Anthropology* ，no.1，1958，pp.120-145.

[61] 有关他的一些调查的短论见于*Les Dieux des Indo-Européens*，Paris，1952。并参见*L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*，Brussels（Collection Latomus，vol.XXXI），1958。

[62] *Mitra-Varuna*：*essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté* （2e édition）,Paris，1948（p.206）.还有一篇对分类和补偿性主权的社会人类学分析，是在杜梅齐尔的著作及涂尔干和莫斯的文章的启发之下完成的，见“The Left Hand of the Mugwe：an analytical note on the structure of Meru symbolism”，*Africa* ，vol.XXX，1960，pp.20-33。

[63] *De Gouden Kiem* ，Amsterdam-Brussels，1948；英文修订版为*The Golden Germ*：*an introduction to Indian symbolism* ，'s-Gravenhage，1960.

[64] 另外，拉德克利夫-布朗的理论之所以基本上围绕着澳洲社会展开，并格外强调原始社会普遍具有统一性和制度上的协调性，可能主要也是由于这个缘故。

[65] 这些例子的参考文献在此均未列出，因为我们举出这些例子，仅仅是为了提示人类社会的这种非常普遍而又众所周知的特点，它们本身在我们的上下文中并没有什么特别的价值。这些例子的意义并不在于它们具有文化上的独特性，而在于它们所体现出来的分类进程我们还远没有认识到。

[66] 婆罗洲（Borneo）是东南亚加里曼丹岛（Kalimantan）的旧称。——中译注

[67] 参见埃文斯-普里查德教授所讲的回到“原始哲学”研究的必要性（*Nuer Religion* ，pp.314-315）。

[68] Introduction to R.Hertz，*Death and The Right Hand* ，1960，p.24.

[69] Evens-Prichard，*Nuer Religion* ,p.14.

[70] 这个结论可不是为了买好的，也不是被那种对待社会人类学的反科学态度或者是“文学”（这更糟）态度所激发出来的偏见。这是一个事实，是对任何对此有所反思的人来说都明摆着的事实——即使不是这样，那么迄今为止也没有任何人能够确立相反的结论。

[71] E.R.Leach，*Rethinking Anthropology* ，London（London School of Economics，Monographs on Social Anthropology，no.22），1961（p.10）.

[72] 同上书，第27页。

[73] Mauss，“Essai sur le Don”，1925.

[74] Claude Lévi-Strauss，*Les Structures élémentaires de la Parenté*， Paris，1949.

[75] 我们的翻译难免平白，而法文原文则更加动人心弦：“Il faut avant tout dresser le catalogue le plus grand possible de catégories；il faut partir de toutes celles dont on peut savoir que les hommes se sont servis.On verra alors qu'il y a eu et qu'il y a encore bien des lunes mortes，ou pâles，ou obscures，au firmament de la raison”（*Sociologie et Anthropologie*， Paris，1950，p.309）.

[76] 参见涂尔干：“如果你想让你的思想成熟起来，那么就一丝不苟地专注于一位大师的研究吧；把他最神秘的著作体系解开。”（Harry Alpert，*Emile Durkheim and his Sociology* ,New York，1939，p.［9］）

[77] 参见R.Hertz，*Death and The Right Hand* 中的译者注，1960（p.5）。

[78] 不过，有一篇文章总结了涂尔干在《宗教生活的基本形式》一书中所表达的主要论点，还是很值得一读的，这就是沃斯利（P.M.Worsley）的《爱弥尔·涂尔干的知识理论》（“Emile Durkheim's theory of knowledge”，*Sociological Review* ，n.s.，vol.4，no.1，1956，pp.47-62）。其中在第54-62页，以沃斯利博士自己最近对格鲁特岛（Groote Eylandt）的研究为基础，专门探讨了分类问题。

[79] 参见列维-斯特劳斯教授的杰作《野性的思维》（*La Pensée Sauvage* ，Paris，1962），其中心议题就是原始分类。

参考文献

期刊名缩写：

ARBE Annual Report of the Bureau of Ethnology .Washington.
JAI Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland .London.
Barth，A.1891.*The Religions of India* .London.
Bastian，Adolph.1887.*Die Welt in ihren Spiegelungen...* Berlin.
1888.*Allerlei aus Vloks-und Menschenkunde* .Berlin.
1892.*Ideale Welten* .Berlin.
Bouché-Leclercq，A.1899.*L'Astrologie grècque* .Paris.
Buckland，A.W.1893."Points of contact between Old World customs and the Navaho myth entitled 'the Mountain Chant'".JAI，22，pp.346-355.
Caland，W.1901.*De Wenschoffers* .Amsterdam.
Cameron，A.L.P.1885."Notes on some tribes of New South Wales".*JAI*，14，pp.344-370.
Chevillard，Similien.1889.*Le Siam et les Siamois* .Paris.
Contributions to North American Ethnology 1877.Washington.
Curr，Edward M.1886-1887.*The Australian Race* .（4 vols.）Melbourne.
Cushing，Frank Hamilton.1883."Zuñi fetishes".*ARBE*，2,pp.9-45.
1896."Outlines of Zuñi creation myths".*ARBE*，13，pp.321-447.
Deussen，Paul.1894-1917.*Allgemeine Geschichte der Philosophie* .Lepzig.
Doolittle，Justus.1876.*Social Life of the Chinese* .New York.
Dorsey，J.Owen.1884."Omaha sociology".*ARBE*，3，pp.205-370.
1894."A study of Siouan cults".*ARBE*，11，pp.351-544.
1896."Siouan sociology".*ARBE*，15，pp.205-244.
Durkheim，Emile.1898."La prohibition de l'inceste".*Année Sociologique*，1，pp.1-70.
1902."Sur le totémisme"，*Année Sociologique*，vol.V，pp.82-121.
Ebers，Georg.1901."Die Körpertheile，ihre Bedeutung und Namen in Altägyptischen".*Abhandlungen der Königlich Bayerische Akademie der Wissenschaften*，21，pp.79-175.
Fewkes，Jesse Walter.1897."Tusayan fetishes".*ARBE*，15，pp.245-313.
Fison，Lorimer and Howitt，A.W.1880.*Kamilaroi and Kurnai* .London.
Fletcher，Alice C.1898."The significance of the scalp-lock:a study in Omaha ritual".*JAI*，27，pp.436-450.
Frazer，J.G.1887.*Totemism* .Edinburgh.
1899."The origin of totemism".*Fortnightly Review*，65,pp.647-665，835-852.London.
Groot，Johann Jacob Maria de.1892-1910.*The Religious System of China* .（6 vols.）Leiden.
Haddon，A.C.1890."The ethnography of the western tribe of Torres Straits".*JAI*，19，pp.297-440.
1901.*Head-hunters，Black，White and Brown* .London.
Hillebrandt，Alfred.1897.*Ritual-Litteratur: Vedische Opfer und Zauber* .Leipzig.
Howitt，A.W.1883."Notes on the Australian class systems".*JAI*，12，pp.496-510.

1884a.“On some Australian beliefs”.*JAI* ，13 ，pp.185-198.
1884b.“Remarks on the class systems collected by Mr.Palmer”.*JAI* ，13 ，pp.335-346.
1884c.“On some Australian ceremonies of initiation”.*JAI* ,13 ，pp.432-459.
1885.“Australian group relations”.*Report of the Regents of the Smithsonian Institution* ，1883 ，pp.797-824.Washington.
1886.“On the migration of the Kurnai ancestors”.*JAI* ,15 ，pp.409-421.
1887.“On Australian medicine men: doctors and wizards of some Australian tribes”.*JAI* ，16 ，pp.23-58.
1889a.“Further notes on the Australian class systems”.*JAI* ，18 ，pp.31-68.
1889b.“Notes on Australian message sticks and messengers”.*JAI* ，18 ，pp.314-332.
Hunt ，Archibald E.1899.“Ethnographical notes on the Murray Island ，Torres Straits”.*JAI* ，28 ，pp.5-19.
Kohler ，J.1897.*Zur Urgeschichte der Ehe* .Stuttgart.La Grasserie ，Raoul de.1899.*Des Religions comparées au point de vue sociologique* .Paris.
La Loubère ，Simon de.1714.*Description du Royaume de Siam* .Amsterdam.
Lang ，Andrew （trans.Marillier ，L. ）.1896.*Mythes* ，*Cultes* ，*et Religions* .Paris.
Leclère ，Adhémar （ed. ）.1898.*Les Codes cambodgiens.* Paris.
Legge ，James （trans. ）.1882.*The Yî-King* .（Sacred books of the East ，vol.16. ）Oxford.
Lumholtz ，Carl.1900.*Symbolism of the Huichol Indians* .New York.
MacCauley ，Clay.1887.“The Seminole Indians of Florida”.*ARBE* ，5 ，pp.469-531.
MacGee ，W.J.1894.“The Siouan Indians”.*ARBE* ，15 ，pp.157-204.
Mallery ，Garrick.1886.“Pictographs of the North American Indians”.*ARBE* ，4 ，pp.3-256.
Mathews ，R.H.1895.“The Bora or initiation ceremonies of the Kamilaroi tribe”.*JAI* ，24 ，pp.411-427.
1896.“The Bora or initiation ceremonies of the Kamilaroi tribe” （cont. ）.*JAI* ，25 ，pp.318-339.
1898.“Divisions of Australian tribes”.*Proceedings of the American Philosophical Society* ，37 ，pp.151-154.Philadelphia.
1900.“The Wombya organization of the Anstralian aborigines”.*American Anthropologist* ，2 ，pp.494-501.
Matthews ，Washington.1887.“The Mountain Chant:a Navajo ceremony”.*ARBE* ，5 ，pp.379-467.
Mindeleff ，Victor.1891.“A study of Pueblo architecture ，Tusayan and Cibola”.*ARBE* ，8 ，pp.3-228.
Morgan ，Lewis H.1851.*League of the Ho-de-no-sau-nee* ，*or Iroquois* .Rochester ，N.Y.
1877.*Ancient Society* .New York.
Moura ，Jean.1878.*Vocabulaire français-cambodgien et cambodgienfrançais* .Paris.
Müsterberg ，Hugo.1889-1892.*Beiträge zur experimentellen Psychologie.Freiburg-im-Breisgau* .

Negelein，Julius von.1901.“Die Volksthümliche Bedeutung der weissen Farbe”.*Zeitschrift für Ethnologie*，33，pp.53-85.
Pallegois，Jean-Baptiste.1854.*Description du Royaume thaï ou Siam*.（2 vols.）Paris.
1896.*Dictionnaire siamois-français-anglais*.Bangkok.
Palmer，E.1884.“Notes on some Australian tribes”.*JAI*,13，pp.276-334.
Petitot，Emile.1887.*Traditions indiennes du Canada nordouest*.Alençon.
Pfeil，Joachim von.1899.*Studien und Beobachtungen aus der Südsee*.Braunschweig.
Powell，J.W.1881.“Wyandot government: a short study of tribal society”.*ARBE*，1，pp.57- 69.
1883.“Report of the Director”.*ARBE*，2，pp.xv-xxxvii.
1896.“Administrative report”.*ARBE*，13，pp.xxi-lix.
Riggs，Stephen Return.1885.*Tah-koo Wah-kan: the Gospel among the Dakotas*.Washington.
Rivers，W.H.R.1900.“A genealogical method of collecting social and vital statistics”.*JAI*，30（n.s.3），pp.74-82.
Roth，W.E.1897.*Ethnological studies among the northwest-central Queensland Aborigines*.London.
Smith，E.A.1883.“Myths of the Iroquois”.*ARBE*，2，pp.47-116.
Smyth，Robert Brough.1878.*The Aborigines of Victoria*.London.
Spencer，B.and Gillen，F.J.1899.*Native Tribes of Central Australian*.London.
Steinen，Karl von den.1894.*Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*.Berlin.
Stevenson，Matilda Coxe.1894.“The Sia”.*ARBE*，11，pp.3-157.
Usener，Hermann.1887.*Epicurea*.Bonn.
1896.*Cötternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*.Bonn.
1898.“Göttliche Synonyme”,*Rheinisches Museum für Philologie*，53，pp.329-379.
Williams，Samuel Wells.1899.*The Middle Kingdom*.New York.
Young，Ernest.1898.*The Kingdom of the Yellow Robe*.London.

人名对照表

A

Aristotle 亚里士多德

B

Barth，A.巴特

Bastian，Adolph 巴斯蒂昂

Bouché-Leclercq，A.布歇-勒克莱尔克

Bridgeman 布里奇曼

Buckland，A.W.巴克兰

Bourke 伯克

C

Caland，A.卡兰德

Cameron，A.L.P.卡梅伦

Chevillard，Similien 谢维亚尔

Curt，Edward M.科尔

Cushing，Frank Hamilton 库欣

D

de Groot，Johann Jacob Maria 高延

Deussen，Paul 多伊森

Doolittle，Justus 杜利特尔

Dorsey，J.Owen 多尔西

Durkheim，Emile 涂尔干

E

Ebers，Georg 艾伯斯

Empedocles 恩培多克勒

Epicurus 伊壁鸠鲁

F

Fewkes，Jesse Walter 福沃克斯

Fison，Lorimer 菲松

Fletcher，Alice C.弗莱彻

Foster 佛斯特

Frazer，J.G.弗雷泽

G

Gillen，F.J.吉兰

H

Haddon，A.C.哈登

Hillebrandt，Alfred 希勒布兰特

Howitt，A.W.霍维特

Hunt，Archibald E.亨特

K

Kohler，J.科勒

L

La Grasserie，Raoul de 拉格拉塞里

La Loubère，Simon de 拉卢拜尔

Lang,Andrew 兰

Leclère，Adhêmar 勒克莱尔

Legge，James 理雅各

Lowe,Ch 洛维

Lumholtz，Carl 吕莫茨

M

MacCauley，Clay 麦考利

MacGee，W.J.麦吉

Mallery，Garrick 马莱里

Mathews，R.H.马休

Matthews，Washington 马修斯

Mindeleff，Victor 明德莱夫

Morgan，Lewis H.摩尔根

Moura，Jean 穆拉

Muirhead 缪尔黑德

Müsterberg，Hugo 明斯特伯格

N

Negelein，Julius von 纳格雷恩

P

Plato 柏拉图

Pallegois，Jean-Baptiste 帕尔古瓦

Palmer，E.帕尔默

Petitot，Emile 佩蒂托

Pfeil，Joachim von 波费尔

Powell，J.W.鲍威尔

R

Riggs,Stephen Return 里格斯

Rivers,W.H.R.里弗斯

Roth,W.E.罗斯

S

Smith,E.A.史密斯

Smyth,Robert Brough 史米斯

Spencer，B.斯宾塞

Steinen,Karl von den 斯坦南

Stevenson,Matilda Coxe 斯蒂文森

Stewart 斯蒂沃特

T

Thomas，Cyrus 托马斯

U

Usener，Hermann 乌泽那

W

Williams，Samuel Wells 威廉斯

Y

Young，Ernest 扬